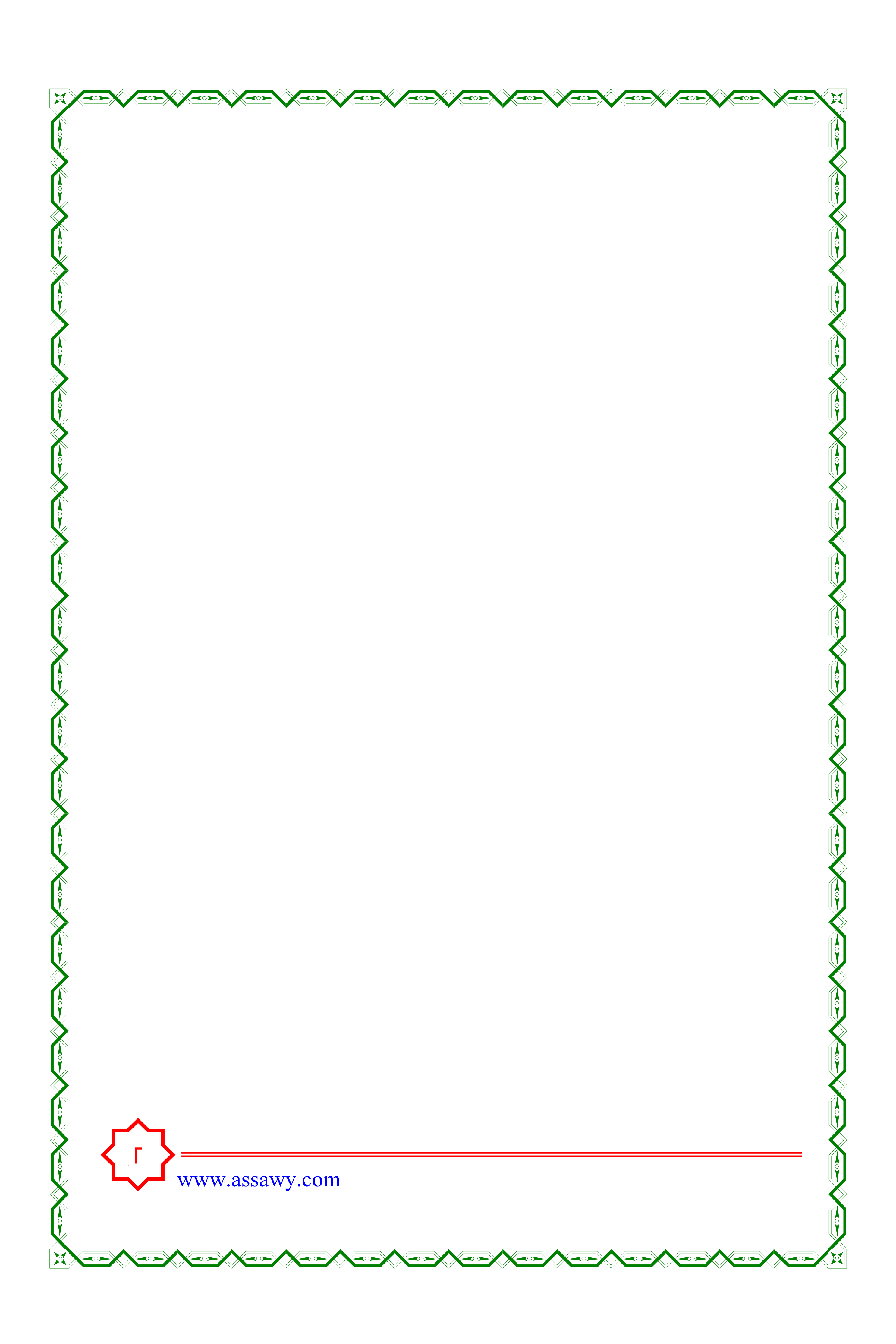
قراءة في كتاب

دعاة لا قضاة

اعداد

الأستاذ الدكتور/ صلاح الصاوي



مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراطٍ مستقيم.

أما بعد:

فإن الناس في تراث من مضى من أهل العلم طرفان وواسطة:

فمنهم من يغلو فيه؛ فيجعل من مجرد الاقتراب منه بالتحليل والمراجعة عقوقًا لهم وتشهيرًا بهم، وتشكيكًا في أهليتهم للريادة والمرجعية العلمية.

ومنهم من يجفو عنه؛ فيطلق لسانه بالنقد اللاذع والاستطالة الجارحة، ويجعل من مجرد الاستئناس بأقوالهم عبادة للرجال، وافتياتا على النصوص، ونقصًا في الاتباع.

وقليل من الناس من يُوفق إلى الوسطية المنصفة التي تحفظ لهؤلاء السابقين حقهم، وتعرف لهم قدرهم، وتمهِّد لهم فيما اخطؤوا فيه عذرهم، ثم تحيي تراثهم بالمراجعة والدراسة الموضوعية المنصفة، فلا تجعل من كلام أحد من الناس عيارًا على كلام الله وكلام رسوله ﷺ، ولا تجعل من اجتهادات السابقين وحيًا من الوحي، أو تنزيلاً من التنزيل، وفي الوقت نفسه لا تجعل من زلاتهم أو تقصيرهم في بعض المسائل مبررًا للاستطالة في أعراضهم، وقد صحَّت النصوص في أن: «أربى الربا:

الاستطالة في عرض المسلم»[1]، فتعطى العلم حقه، وأهل العلم حقهم في توازنٍ وتكامل.

ومما يدعو إلى الدهشة في هذا الأمر أن العمل الإسلامي المعاصر قد تبنى -في الجملة- الدعوة إلى إحياء السنة، ونبذ التقليد، وتحقيق التراث، وتجديد الدِّين علمًا وعملاً، ولم يحبس نفسه في فلك المتون والحواشي كما درج على ذلك كثير من المقلدين، إلا أن فئامًا من أتباعه، بل من رواده قد وقفوا أمام تراث المعاصرين موقف التقديس والتبتل، واستنفروا كل مذخورٍ طاقاتهم في الدفاع عنه والتعصب له، وإجهاض كل محاولة تتوجه إلى تناوله بالنقد والدراسة الهادفة، فخرجوا بالناس من تقليد أئمة أهل العلم من السابقين إلى تقليد آخر لبعض أئمة الدعوة من المعاصرين، بل قد تتسع صدورهم لمراجعة السابقين والاصطفاء من تراثهم ما ترجحه الأدلة وتتحقق به المصلحة، ولا يرون في مخالفة بعض الناس لهم في شيء مما ذهبوا إليه نازلة تستوجب استنفار الهمم لمواجهتها، وإعلان النفير العام على أصحابها على النحو الذي يحدث عند أدنى محاولة للاقتراب من تراث الدعاة المعاصرين!!

وعجيب أن يقبل هؤلاء بمراجعة أئمة السلف من الفقهاء والمفسِّرين ولا يقبلون بذلك مع تراث الدعاة المعاصرين، وأن ينقلوا الأمة من تقليد الأئمة المجتهدين إلى تقليد من دونهم من المعاصرين؛ ليصبح هذا الموقف تراجعًا للوراء من حيث أرادوا له أن يكون خطوة رائدة إلى الأمام!

والكتاب الذي نتناوله بالبحث والمراجعة في هذه الدراسة من الكتب التي جرت عليها هذه السنة في التعامل مع التراث، فغلا فيه فريقٌ، وجفا عنه آخرون:

- فلقد لعبت الخصومة دورها في تقديس هذا الكتاب من قِبل فريق تقديسًا بلغ مبلغ القول بأن المفاهيم قد استقرت عند هذا الكتاب، وأنه دستور الوسطية والاعتدال، واتهام من تعقبه أو استدرك على شيء منه بتهمة التبديع والضلال، أو الجهل والتطاول على مقامات الرجال!

- كما لعبت دورها على الطرف المقابل في التشنيع عليه وإطراحه ابتداءً جملة وعلى الغيب، واتهامه بأنه ملتقى البدع والضلالات، ومرتع لجراثيم التجهم والإرجاء، ودعوة إلى الخنوع

[1] قال رسول الله ﷺ: «الربا اثنان وسبعون بابًا، أدناها مثل إتيان الرجل أمه، وإن أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه»، صحيح الجامع الصغير، حديث رقم: ٣٥٢٧.

والتصالح مع الطاغوت!!

والحق أن هذا الكتاب كغيره من الكتب، فيه من الجوانب ما يحتاج إلى المراجعة ومزيد من الضبط، وفيه من اللمحات المضيئة ما قلَّ أن يُوفَّق الإنسان إلى مثله إلا في أسمى لحظات الصفاء والإشراق والتجرد!

ليس هذا الكتاب بدعًا من أمثاله من الكتب التي حررت في موضوعه وفي مثل ظروفه، فلعل قلة المراجع، أو نفسية رد الفعل تجاه فريق من الغلاة التي قد تكون قد صاحبت تأليف هذا الكتاب قد أدت إلى شيء من الإيهام في بعض المواقف مما قد يوهم بتبني بعض مقولات المرجئة في مجال إجراء الأحكام العملية رغم حرص الكتاب والكاتب رحمه الله على الانتساب إلى السنة، والنقل عن أئمتها، والإنكار على باطل المرجئة والجهمية.

وكان يمكن -لولا أجواء الخصومة- أن تحاكم بعض هذه المواضع الموهمة في هذا الكتاب إلى المقررات السلفية التي تضمنها نفس الكتاب! وأن يفسر متشابهه في ضوء محكمه، وأن ترد هذه النتوءات إن وجدت إلى إلى الجادة من خلال الانطلاق من نفس الأصول النظرية التي حرص المؤلف -رحمه الله- على تأكيدها في مواضع متفرقة في ثنايا الكتاب، فرغم أن المسافة بين التقريرات النظرية وبعض المواقف العملية قد تبدو بعيدة في بعض الأحيان، إلا أن الانطلاق من هذه الأصول العلمية؛ لضبط هذه المواقف العملية، وقد تضمن الأمران كتابٌ واحد يجعل الأمر سهل المأخذ، قريب المنال.

ونودُّ في هذه الدراسة أن نعيد قراءة هذا الكتاب بعيدًا عن أجواء الخصومات والمهاترات، وأن نتأمل مقرراته في ضوء الأصول العلمية والعملية لأهل السنة والجماعة؛ لنشيد ببعض ما فيه من خير ونزكيه، وهو كثير والحمد لله، ونستدرك على ما فيه من إيهام ونجلّيه، وهو قليل والحمد لله، في إطار من التقدير للمؤلف والدعاء له بالرحمة والرضوان والمغفرة، والنصح للعمل الإسلامي المؤيد لهذا الكتاب والمعارض له على حدٍّ سواء، وعسى أن يكون في هذا المنهج الذي كتبت به هذه الدراسة مساهمة في إرساء منهج الحوار العلمي الموضوعي الذي تمس الحاجة إليه في واقعنا المعاصر، ومبادرة لإقامة جسور التواصل مع الآخرين، ولإحياء وتجديد التراث العلمي والعملي لقادة الحركة المعاصرة في إطارٍ من الوسطية والاعتدال، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الفصل الأول

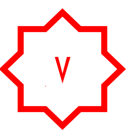
الكـــاتب والكتـــــاب

المبحث الأول : الكاتب

بطاقة تعريف:

وُلد حسن الهضيبي -رحمه الله- في عرب الصوالحة، مركز شبين القناطر، سنة ١٣٠٣ هجرية، الموافق لشهر ديسمبر سنة ١٨٩١ ميلادية.

- قرأ القرآن الكريم في كُتَّاب القرية.
- التحق بعدها بالأزهر، ثم تحول إلى الدراسة المدنية؛ حيث حصل على الشهادة الابتدائية عام ١٩٠٧.
- التحق بالمدرسة الخديوية الثانوية، وحصل على شهادة البكالوريا عام ١٩١١.
- التحق بمدرسة الحقوق وتخرَّج فيها عام ١٩١٥.
- قضى فترة التمرين بالمحاماة بالقاهرة؛ حيث تخرج محاميًا.
- عمل في حقل المحاماة في مركز (شبين القناطر) لفترة قصيرة، ورحل منها إلى سوهاج، وبقي فيها حتى عام ١٩٢٤؛ حيث التحق بسلك القضاء.
- كان أول عمله بالقضاء في قنا، وانتقل إلى نجع حمادي عام ١٩٢٥، ثم إلى المنصورة عام ١٩٣٠، وبقي في المنيا سنة واحدة، ثم انتقل إلى أسيوط، فالزقازيق، فالجيزة عام ١٩٢٣؛ حيث استقر سكنه بعدها بالقاهرة.
- تدرج في مناصب القضاء، فكان مدير إدارة النيابات، فرئيس التفتيش القضائي، فمستشارًا بمحكمة الاستئناف، فمستشارًا بمحكمة النقض.
- استقال من سلك القضاء ١٩٥٠ بعد انتخابه؛ ليكون مرشدًا عامًا، وبايعه الإخوان المسلمون



جميعًا في مقار شُعَبهم على ذلك.

- اعتقل للمرة الأولى مع إخوانه في ١٣ يناير سنة ١٩٥٤، وأُفرج عنه في شهر مارس من نفس السنة؛ حيث زاره كبار ضباط الثورة معتذرين.

- اعتقل للمرة الثانية أواخر عام ١٩٥٤، حيث حُوكم، وصدر عليه الحكم بالإعدام، ثم خُفف إلى المؤبد.

- نُقل بعد عام من السجن إلى الإقامة الجبرية؛ لإصابته بالذبحة، ولكبر سنه.

- رفعت عنه الإقامة الجبرية عام ١٩٦١.

- أعيد اعتقاله يوم ٢٣ أغسطس سنة ١٩٦٥ في الإسكندرية، وحوكم بتهمة إحياء التنظيم، وصدر عليه الحكم بالسجن ثلاث سنوات على الرغم من أنه كان قد جاوز السبعين، أخرج خلالها لمدة خمسة عشر يومًا إلى المستشفى، ثم إلى داره، ثم أعيد لإتمام مدة سجنه.

- مُددت مدة سجنه بعد انتهاء المدة حتى تاريخ ١٥ أكتوبر سنة ١٩٧١، حيث تم الإفراج عنه.

- انتقل إلى رحمة ربه –تعالى- في الساعة السابعة صباح يوم الخميس ١٤شوال سنة ١٣٩٣ هجرية، الموافق ١١ نوفمبر سنة ١٩٧٣ ميلادية، رحمه الله، وتغمَّده بواسع رحمته[1].

---

(1) كتاب الإسلام والداعية، أسعد سيد أحمد: ٤٩- ٥١ .

وضوح في الرؤية وصلابة في الحق:

(إن خطأ هذا المشروع وصوابه عندي سيَّان).

بهذه الكلمة حدَّد الأستاذ الهضيبي موقفه في مجلس الشيوخ من قضية التشريع عندما دُعي لمناقشة مشروع القانون المدني المقرّ عام ١٩٤٨م، وأكد أن القضية قضية مبدأ، وأنه ينطلق في موقفه هذا من عقيدة راسخة بأن التشريع في بلادنا وفي حياتنا جميعًا يجب أن يكون قائمًا على أحكام القرآن والسنة، وأن كل ما لم يكن كذلك يجب أن يُرفض ابتداءً ونرد أنفسنا إلى الحدود التي أمر الله بها، من أجل هذا فإنه يقرر عدم الاشتراك في مناقشة مشروع القانون المدني موضوعًا، وإن من رأيه أن يصدر كيفما يكون؛ لأنه يعتقد أنه مادام غير مبني على هذا الأساس فخطؤه وصوابه عنده سيَّان.

وفيما يلي نص هذه المحاورة -كما نقلها الدكتور عمر سليمان الأشقر في كتابه-: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية:

(حسن الهضيبي بك: أودُّ أن أقول: إن لي رأيًا معينًا في المسألة برمتها، وليس في القانون المدني فقط، وهذا الرأي بمثابة اعتقاد لديَّ لا يتغير، وأرجو أن ألقى الله عليه، إنني لم أتعرض للقانون المدني باعتراض أو بنشر، وأنا لم أقل شيئًا يتعلق بمضمونه؛ لأن من رأيي ألا أناقشه.

وقد جئت اليوم بناءً على دعوتي؛ لأن زميلي صادق فهمي بك صحَّح المسألة بالنسبة إليَّ، فقد ألحق بالمحاضرة التي كان مزمعًا أن يلقيها كلمة تبين مركزي في هذا المقام.

الذي قلته أنا في تصحيح الرأي الذي نشره صادق بك هو: اعتقادي أن التشريع في بلادنا كلها وفي حياتنا جميعًا يجب أن يكون قائمًا على أحكام القرآن، وإذا قلت: القرآن، فإني أعني كذلك -بطبيعة الحال- سنة الرسول ﷺ؛ لأن طاعته من طاعة الله.

حضرة الشيخ المحترم جمال الدين أباظة بك: يقصد سعادة حسن الهضيبي بك القرآن والحديث؟

حسن الهضيبي بك: نعم، يجب أن يكون هذان المصدران هما المصدران لكل تشريع، فإذا ما أردنا أن نأخذ شيئًا من التشريعات أو النظم الأجنبية، فيجب أن نردَّها أولاً إلى هذين المصدرين:

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩].

فإذا كان هذا التقنين صادرًا عن أحكام القرآن والسنة كان بها، وإلا فيجب أن نرفضه رفضًا باتًا، ونرد أنفسنا إلى الحدود التي أمر الله بها.

حضرة الشيخ المحترم جمال الدين أباظة بك: وإن سكت عنه؟

حسن الهضيبي بك: الأمور في الشريعة أمر ونهي وعفو: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر: ٧]، أما العفو فهو من الأمور المباحة التي يمكن لولي الأمر أن يصرفها كما يشاء على ما تقضي به المصلحة.

من أجل هذا لم أشترك في مناقشة مشروع القانون المدني موضوعًا، ومن رأيي أن يصدر كيفما يكون؛ لأني شخصيًا أعتقد أنه مادام غير مبنيٍّ على الأساس الذي ذكرته والذي أدين به، فخطؤه وصوابه عندي سيَّان.

لقد تفضل زميلي صادق بك فهمي، وصحَّح الموقف بالنسبة إلي في مذكرة ألحقها بمحاضرته، وكانت بإملائي، ولقد جئت اليوم؛ لأبين لحضراتكم وجهة نظري، وإني أعلم تمام العلم أنكم غير مستعدين لقبول هذا الرأي.

الرئيس: لا شك أن كل تشريع يمكن أن يوجَّه إليه كثير من النقد غير المحدَّد، ونحن هنا هيئة تشريعية قدم إلينا مشروع قانون فاجتهدنا في بحثه، ونريد الآن أن نسمع الانتقادات التي وجهت إلى تقرير اللجنة؛ كي تجتمع اللجنة بعد ذلك؛ لإقرار ما تراه، ولقد بدأتَ الآن بعرض الأمر بالطريقة المنطقية، فقد قدِّمت انتقادات موضوعية، وتريد اللجنة أن تناقش أصحابها.

حسن الهضيبي بك: لقد ذكرت منذ لحظةٍ أن خطأ هذا المشروع وصوابه عندي سيَّان.

رحم الله الهضيبي، لقد قال كلمة الحق التي ينبغي أن يقولها المسلم، فهذا القانون لا يستحق أن يُناقش؛ لأنه غير مأخوذ من الكتاب والسنة، وصوابه وخطؤه عنده سيَّان مادام كذلك، ولم يطل الكلام، فهو يعلم أن القائمين على إعداد القانون غير مستعدين لقبول رأيه؛ لأن الحكومة المصرية تعهدت في معاهدة (مونترو) للدول الكبرى، عندما ألغيت الامتيازات والمحاكم المختلطة أن تضع من الشرائع ما

يكون مطابقًا للقوانين الحديثة[١].

وفي عام ١٩٤٧ نُشر مقالاً في جريدة أخبار اليوم حين عُرض عليه تعديل مشروع هذا القانون جاء فيها: (إن أحسن تعديل -في نظري- هو سن قانون من مادة واحدة يقضي بتطبيق الشريعة الإسلامية في الأحوال الجنائية والمدنية).

وقال: (لقد أعلنت عن رأيي أمام لجنة تعديل القانون المدني في مجلس الشيوخ، فقلت: يجب أن يكون قانوننا هو القرآن والسنة في جميع شؤون حياتنا وليس في الشؤون التشريعية وحدها، إن الإسلام دين متماسك متكامل غير قابل للتجزئة، فيجب تطبيق جميع أحكامه في كل أمة تدين به، هذا هو الرأي الذي جاهرت به، وسأظل أدعو إليه، عن يقين واقتناع)[٢].

وعندما سأله رئيس محكمة النقض والإبرام قائلاً: يا حسن: ألست معي أن أكثر أحكام التشريع المدني الحديث تقابل أحكامًا مماثلة في الفقه الإسلامي؟

قال الأستاذ الهضيبي: بلى.

قال الرئيس: فما هو إذًا الأساس الكبير والمطالبة الملحة من جانبك بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكامها؟

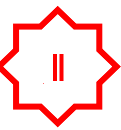
قال: هو أن الله -تعالى- قال: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩].

ولم يقل: وأن احكم بينهم بمثل ما أنزل الله، وأن تحكيم شريعة الله في عقيدة المسلم عبادة تؤدَّى امتثالاً لأمر الله، وذلك هو مصدر بركتها وسرُّ قوتها في نفوس المؤمنين بها، وفي كيان الجماعة المؤمنة[٣].

وعندما سُئل عما يقع في الجامعة من اشتباكات بين طلبة الإخوان وبين بعض الطلبة الآخرين كلما نادى هؤلاء الآخرون بالدستور؟ وعما إذا كان لفضيلته تعليمات محددة في هذا الصدد، أو أن من

---

(١) راجع في هذه المحاورة: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، للدكتور عمر الأشقر: ١٣٨- ١٤٠.
(٢) الإسلام والداعية: ١٧.
(٣) المرجع السابق: ١٦.



رأيه عدم عودة الحياة الدستورية للبلاد؟ أجاب قائلاً: إن الوصايا المعطاة للإخوان المسلمين في هذا الشأن تنحصر في وجوب ألا يُحدِثوا نزاعًا بينهم وبين إخوانهم من أجل هذه المسائل، فإن لكل أحدٍ الحقَّ في أن يبدي رأيه كيفما يشاء، وهم -فيما أعلم- لم يعتدوا على أحد لهذا السبب.

وأما رأينا في إعادة الدستور، فإننا لا نطالب بإعادة دستور كيفما كان؛ لأننا نطالب بالعودة إلى الأخذ بكتاب الله دستورًا منظمًا لكل شؤون الحياة، فإذا وضع الدستور الذي ينظم اختصاص السلطات على هذا الأساس، فهذا طلبنا الذي نستمسك به ولا نحيد عنه، وأما أي دستور على غير هذا الأساس فليس من شأننا المطالبة به، وسنصل -يومًا ما- إلى تحقيق غايتنا، والله معنا)[1].

وفي العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٢ عندما أعلن عن إلغاء الدستور المصري وبعد ذلك بيومين عُين مائة عضو؛ لوضع دستور جديد، وكان من بينهم ثلاثة من الإخوان، طالب الهضيبي بالاستفتاء؛ ليتبين أتختار مصر شرائع الإسلام أم شرائع الغرب؟ فإذا رأت أن تحكم بالإسلام كان على لجنة الدستور أن تنفذ ذلك، وإذا أرادات الأخذ بشرائع الغرب -وهو رأي لا يمكن أن يقول به مسلم- عرفنا أنفسنا، وعلّمنا الأمة أمر ربها وما يجب عليها)[2].

---

(1) المرجع السابق: ٢٨٣، ٢٨٤.
(2) المرجع السابق: ١٩.

شموخ وشمم:

لقد كان الهضيبي -رحمه الله- أول من كسر تقاليد الانحناء بين يدي الملك عند حلف اليمين القانونية التي يؤديها القضاة أمامه قبل تولي مناصب المستشارين؛ إذ كانت دفعته حوالي عشرة، سبقه منهم خمسة لم يتردَّدوا في الانحناء عند حلف اليمين رغم تهامسهم بالتذمر من هذا التقليد المهين، حتى إذا جاء دور الهضيبي، الواهن البنية، الصامت اللسان فاجأ الجميع بأن مدَّ يده؛ لمصافحة الملك، وأقسم اليمين منتصب القامة، مرفوع الجبين، بصورة أنعشت الإباء فيمن بعده، فأدَّى يمينه قائمًا، عاليَ الرأس، وهو يقول لنفسه: (إذا شنقوا الهضيبي فليشنقوني معه)، وتبعها سائر المستشارين، فصافحوا الملك، وأقسموا اليمين دون تخاضع أو انحناء[1].

وعندما سأله شمس بدران داخل السجن الحربي عام ١٩٥٤؛ ليملأ استمارة السجن: ما اسمك؟ قال: حسن الهضيبي، ثم سأله: ماذا تشتغل؟ قال: المرشد العام للإخوان المسلمين، فهبَّ شمس بدران غاضبًا وقال: ألم تحل الدولة جماعة الإخوان المسلمين؟ قال: لقد حلت الدولة جماعة الإخوان في مصر، أما أنا فالمرشد العام للإخوان المسلمين في العالم، فبُهتَ الذي كفر)[2].

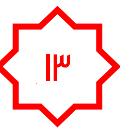
وعندما ذهب؛ لزيارة أحد أبناء الإخوان في إحدى المستشفيات، وكان يرقد بها رئيس الديوان الملكي، فأشاروا عليه بزيارته، وألحُّوا عليه في ذلك، أجابهم بقوله: لقد قصدت الله -تعالى- بعيادة ولدنا هشام، ولم أقصد الملك بزيارة رئيس الديوان.

ويروي عنه المرحوم عبد الحكيم عابدين أنه اتصل به كبيران من أعوان الملك يسألانه موعدًا لزيارته، فما حدد لهم الموعد -وكان بعد ثلاثة أيام- حتى أخبراه بأنهما سيُحضران معهما صورة الملك؛ لتعليقها في دار الإخوان.

وقبل الموعد ببعض ساعة هتف إليَّ من داره يكلفني بصرف الرجلين إذا سألاني عنه، ولمَّا ذكَّرته بأنَّ ردَّ مثلِهما بهذه البساطة سيورطنا في أزمة، صارحني -وكنت لا أعلم سبب الزيارة- بأن لا مفرَّ من ردهما بأية وسيلة؛ لأنهما سيطلبان منه تعليق صورة الملك بالمركز العام، وهذا لا يفعله ولو قُطعت يمينه)[3].

---

(١) المرجع السابق: ٣٧، ٣٨.
(٢) المرجع السابق: ٢٧.
(٣) المرجع السابق: ٣٨.



وعرض عليه المرحوم عبد الحكيم عابدين مخرجًا من هذه الأزمة قائلاً له: (سأرسلهما إليك بالمنزل ولا حاجة لهذا الجفاء، وما عليك إلا أن تعتذر لهما بأن الإخوان قوم متزمتون يحرمون التصوير، وسأبادر الآن إلى رفع صورة الإمام الشهيد من غُرف المركز العام، حتى يستقيم الاعتذار، وما هو إلا أن سمعها حتى قال: يرحم الله أباك، افعلْ، وأنا لهما في الانتظار)[1](*).

وعندما اعتمد مكتب الإرشاد العام لجماعة الإخوان صياغة المذكرة التي رفعها لوزارة الدكتور علي ماهر بعد حريق القاهرة، وكان في آخرها عبارة: (في ظل جلالة الملك المعظَّم) ضرب بقلمه على هذه العبارة غيرَ آبهٍ باعتماد مكتب الإرشاد لهذه الصياغة ولا بما قد يثيره حذفها من نقمة القصر الملكي، وقال لمن قدَّم إليه هذه المذكرة: احذف هذه العبارة على مسؤوليتي، وحسبُنا والملك والوزراء أن نكون في ظل الله وحده)[2].

وعندما أصدر رئيس وزراء مصر عام ١٩٥٤ قراره بحل جماعة الإخوان المسلمين بعث إليه الأستاذ الهضيبي بهذه الرسالة: (إن قرار حلِّ الإخوان، وإن أنزل اللافتات عن دورهم، فإنه لا يغير الحقيقة الواقعة، وهي أن الإخوان المسلمين لا يمكن حلهم؛ لأن الرابطة التي تربط بينهم هي الاعتصام بحبل الله المتين، ولا تزال هذه الرابطة قائمة، وستبقى كذلك -بإذن الله-، ومصر ليست ملكًا لفئة معينة، ولا يحق لأحد أن يفرض وصايته عليها، ولا أن يتصرف في شؤونها دون الرجوع إليها، والنزول على إرادتها؛ لذلك كان من أوجب الواجبات على الإخوان المسلمين أن يُذكّروكم بأنه لا يمكن أن يُبتَّ في شؤون البلاد في غيبتهم، وكل ما يحصل من هذا القبيل لن يكون له أثر في استقرار الأحوال ولا يفيد البلاد بشيء)[3].

وفي كلمات الرسالة ما يغني عن كل تعليق!

ويحكي عنه إخوانه أنه لما كان في المعتقل وكان يقضي ساعة فسحته في الحديقة المواجهة لمكتب المدير، كان يرتدي من الملابس الناصعة ما لعله كان يتوفّر عنه عندما كان في شرخ الشباب، وكان يقوم ببعض التمرينات الرياضية التي قد لا تتناسب مع سنّه، وعندما سئل في ذلك أجاب بقوله: (دعهم لا

---

(1) المرجع السابق: ٣٨.
(*) تعليق الصور بصفة عامة من المنكرات، لاسيما صور الزعماء والقادة، وهو بدعة جاهلية، وقد صحت النصوص في النهي عن ذلك، وتغليظ النّكير على أصحابها، لا فرق في ذلك بين صورة فاروق، أو صورة الإمام الشهيد رحمه الله، وهو مما يترخص فيه القوم بغير مبرر، عفا الله عنا وعنهم، وألهمنا وإياهم الرشد في القول والعمل.
(2) الإسلام والداعية: ٣٩.
(3) المرجع السابق: ٢٦، ٢٧.

يرون منّا إلا البشاشة، وارتفاع المعنوية، حتى يتحققوا أن سهامهم طاشت، ولم يبلغوا منا ما يريدون، ألم يبلغك قول رسول الله ﷺ: «رحم الله امرءًا أراهم من نفسِه القوة»[1].

وعندما سمع بكاء أحد إخوانه في الليل أثناء قنوته وتهجُّده نصحه بقوله: (أنا أعلم أنك رقيق القلب، تبكي من خشية الله، وتلك رتبة نغبطك عليها جميعًا، ولكن جهلة الحراس إذا سمعوا بكاءك، وأنت مرموق المكان في الدعوة، أسرعوا إلى سادتهم الطغاة، فأفهموهم أن قادة الإخوان قد أصابهم الهلع من الاعتقال، حتى أنهم ليبكون بكاء الأطفال)[2].

الحنكة السياسية وحسن الإدارة:

وكما كان الرجل شديد الحزم عندما يقتضي الموقف الحزم كان أريبًا كيّسًا عندما يكون المقام مقام كياسة ولباقة وحنكة سياسية.

فبينما كانت قوات الإخوان تضرب القاعدة البريطانية في القنال عام ١٩٥١م، وكانت الأحزاب الأخرى تدَّعي لنفسها ما يعمله الإخوان، وتحاول أن تنسب لنفسها شرفه، كان الهضيبي -رحمه الله- يقف في المركز العام؛ ليقول للإخوان: (أيها الإخوان، أوصيكم بتقوى الله، وقراءة القرآن، وعدم التدخل في السياسة)، أما في الحقيقة فقد كان هو -رحمه الله- خلف جميع تنظيمات الإخوان في القنال، ويطلع بنفسه على كل صغيرة وكبيرة من أعمالهم، والذي يراجع كتاب (المقاومة السرية) يجد فيه تفصيل ذلك كله.

ولما حاول الإنجليز أثناء الحرب الإيقاع بين الإخوان والأقباط، التقى الهضيبي -رحمه الله- ببابا الأقباط، وتفاهم معه على كل شيء؛ حتى يفوِّت الفرصة على أعداء الله، وظهر المرشد العام للإخوان المسلمين في اليوم التالي في الجرائد المصرية يصافح زعيم الأقباط ويعلن اتفاقهما على مصلحة مصر)[3].

فاسأله ما بالُ النسوةِ اللاتي قطَّعنَ أيديهنَّ!!

---

(1) المرجع السابق: ٤٢ .
(2) المرجع السابق: ٤٣ .
(3) المرجع السابق: ٢٦، ٢٧ .

ومما تنقله لنا سيرة هذا الرجل: أنه عندما صدر قرار السلطة بالإفراج عن الإخوان المسلمين في مارس ١٩٥٤، وأرسلت اثنين من رجالها تتقاضى ثمن هذا القرار في صورة تنازلات وتعهُدات من قِبل الجماعة، سارع الأستاذ الهضيبي إلى الإعلان بأنه: (لن يقبل الإفراج فضلاً عن أن يتعهد بأي شيء في مقابله إلا بعد أن تمحص الاتهامات الخرافية التي برر بها اعتقال الإخوان، أو بعد أن تعلن قيادة الثورة بطلان التهم والاعتذار عن الاعتقال).

وثبت المرشد والإخوان على هذا الموقف الأشم -بعد أن انفض أول اجتماع على غير اتفاق- حتى عاد المبعوثان بعد يومين؛ ليفتحا باب السجن، ويعتذرا للمعتقلين، وتبع ذلك زيارة قائد الثورة للمرشد العام في بيته، في سعي لإزالة ما علِق بالنفوس من مظالم الاعتقال)[1].

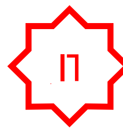
وكان أسوته في ذلك الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف -عليه السلام- عندما صدر القرار بالإفراج: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّـٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٥٠]. ولم لا تكون أسوته ذلك، وهو الذي ظل يخاطب كتائب الإخوان بقوله: أريدكم قرآنًا يمشي بين الناس؟!

هذا هو الرجل الذي نورد في هذه الرسالة بعض التعقيبات على كتابه (دعاة لا قضاة)، وقد أردنا أن نصدر بها؛ لنفصل بين تقديرنا للرجل، وإكبارنا لجهاده وسابقته، وبين النقد العلمي الموضوعي الذي ينشد تقرير الحقائق وتحرير المفاهيم والنصح لله ورسوله ولجماعة المسلمين من غير أن يحمل هذا دلالة على القدح في أحد، أو الاستطالة على أحد، فقد رأينا كثيرًا من الأقلام التي تعرضت لمعالجة مثل هذه المواقف قد تردّدت بين غلوّيْن: غلو في الرجال يغشي الأعين عن رؤية الحقائق، ويحجب النفوس عن إدراك الأمور، ويقعد بها عن النقد الموضوعي ومحاولة التقويم، ويرى في ذلك قدحًا لا يليق، واستطالة منكورة لا تنبغي، أو غلو في النقد تتحطم معه كل العلائق، وتتمزق به كل الوشائج، وتطلق معه الألسنة بالقدح في الآخرين، والاستطالة في أعراضهم بغير حقّ، وكلا طرفي الأمور ذميم، والحق وسط بين الغالي فيه والجافي عنه.

ومن ثمَّ فإننا نعلن في مستهل هذه الدراسة أنها محاولة لنقد ذاتي يتقدم به محب ناصح دفعته

---

(١) المرجع السابق: ٤٤.



غيرته على المسيرة وغيرته على روادها وأدلائها الأُمناء إلى كتابة هذه السطور؛ تمحيصًا لبعض ما ورد في هذه الرسالة التاريخية (دعاة لا قضاة) من أمور تستوجب التدقيق والمراجعة، وتوضيحًا لما عسى أن يكون قد أشكل من فهمها، أو الْتبس من بعض مقاصدها، مع إقراري -سلفًا- بعجزي وتقصيري، والتزامي -سلفًا- بالرجوع عن كل كلمة يتبين لي أنني قد زللت في فهمها، أو خرجت عن الجادَّة في تقريرها، ودعوتي الكافة ابتداءً ودوامًا أن يتأملوا كلماتي بالموضوعية التي تقتضيها دقة القضية ودقة الموضوعات التي تطرحها هذه الدراسة، وأن يوافوني مشكورين بما يعنُّ لهم عند قراءتها من تعليقات أو استدراكات، مجدِّدًا العهد لهم أمام نفسي وأمامهم، وأمام كل من يقرأ هذه الرسالة من بعدُ التزامي المجمل بالحق على ما هو عليه، ورجوعي المجمل عن كل ما يخالفه في حياتي وبعد مماتي، بل زاعمًا أن كل ما تثبته الأدلة على خلاف ما أُقرره في هذه الدراسة أو في غيرها فهو مذهبي، ويحق لمن وقف عليه أن ينسبه إليَّ، وأنا راجع إليه، وملتزم به في حياتي وبعد مماتي كذلك، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني: الكتاب

لم يكن المقصود من هذا الكتاب كما يذكر فضيلة المؤلف -رحمه الله- أن يكون بحثا في الدعوة بمفهومها الكامل وبرنامجها الشامل، ولكنه كان ردًا محددًا على أفكار محددة درءًا لخطر أكبر من الأخطار التي كانت تهدد الجماعة بالكتابة في الظروف التي كانت تحيط بها يومئذٍ.

ففي هذا الإطار يجب أن يُفهم الكتاب، وأن يكون التعامل معه تمحيصًا وتقويمًا على هذا الأساس، يقول فضيلة المؤلف في معرض إجابته عن سؤال وَرَد حول مصطلح الجاهلية الذي شاع استخدامه في الآونة الأخيرة، وكوْن البحث لم يتطرق إليه من قريب أو بعيد: (نعود فنلفت النظر إلى أن البحث السابق إرساله إنما قُصد منه فقط الرد على أقوال معينة ظهرت أخيرًا، رأينا خطورتها وخروجها على أصول دعوتنا، فعنينا بالرد على ما وجدنا أنه يلزم الردُّ عليه من هذه الأفكار دون استقصاء لها جميعًا، ونكرر القول: بأننا لم نكتب بحثا في الدعوة بمفهومها الكامل أو برنامجها الشامل، وما كان لنا حاجة بذلك وللدعوة رسائلها وكتبها، وليس الوقت ولا الظروف التي نعيش فيها بالمناسبيْن للكلام في شؤون الدعوة على وجه التفصيل؛ ولذا فإننا إنما بحثنا ما اضطررنا إلى بحثه والرد عليه درءًا لخطر أكبر من الأخطار التي تهددنا بالكتابة في الظروف التي تحبط بنا)[1].

ويقول في معرض إجابته على سؤال آخر: (البحث لم يكن توجيهًا عامًا، ولكنه ردٌ محددٌ على أفكار محددة، فلا مجال لمن يستنتج أنه يدعو إلى الترخص)[2].

ولعل هذه الظروف الخاصة التي صُنف فيها هذا الكتاب هي التي تفسر قلة المراجع التي اعتمد عليها في تصنيفه، فقد بلغت نحوًا من خمسة عشر مرجعًا فحسب، وكان تخريج كثير من الأحاديث يُنقل عن المحلّى لابن حزم، فكثيرًا ما كان يقال: رواه أبو داود: المحلي، أخرجه مسلم: المحلى، المحلى عن طريق مسلم، البخاري، المحلى، رواه مسلم بالمحلى إلى غير ذلك من الإجابات التي تعكس دقة الظروف التي كُتبت فيها هذه الرسالة، وقلة المراجع المتاحة بين يدي مؤلفها، رحمه الله، وأسكنه فسيح جناته!.

---

(١) دعاة لا قضاة: ١٨١.
(٢) المرجع السابق: ١٨٤.

وقد تضمن هذا الكتاب أحدَ عشرَ فصلاً، يمكننا أن نوجز مقاصدها في هذه الخلاصة.

- الفصل الأول: تضمن المقدمة وإشارة إلى بعض الأصول التي تلتزمها هذه الدراسة وهي: التحاكم إلى الكتاب والسنة، وأن من ادَّعى شيئًا فعليه إثباته، وليس على غيره أن يقيم الأدلة على نقضه، وأن العقل ليس بشارع، فلا مدخل له في إيجاب شريعة بأمرٍ أو نهي أو حظر أو إباحة، وإنما يقتصر دوره على فهم النصوص والتخريج عليها ومعرفة مراد الله منها، وأن كل الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ.

- الفصل الثاني: وفيه الإشارة إلى ما يلي:

- بيان معنى الشهادتين، وأنهما إخبار بما وقع في نفس المسلم من تيقن من وجود ذات الله –تعالى- ، وأنه –تعالى- أحدٌ لا إله سواه، ثم ساق خلاف اللغويين والمفسرين حول الأصل اللغوي لكلمة الإله، وهل هو من التحيُّر أو الركون أو الاحتجاب أو الولع أو الإجارة أو الارتفاع، وبيَّن أنه خلافٌ لا أهمية له؛ لأن القرآن الكريم قد أخبرنا بأن أغلب هذه المعاني كان يعلمها ويقرُّ بها كثيرون في الجاهلية.

- بيان حكم الناطق بالشهادتين، وأنه يحكم بإسلامه على الفور إذا لم يكن يُعلم عنه بذاته أنه يصر على قول أو عمل يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته، وذلك إلى أن يأتي بناقض جليٍّ، فيُحكم عليه بالرِّدَّة.

- بيان مجمل لمعاني كلمات: الرب - العبادة - الدين.

- نقد لرأي الأستاذ المودودي الذي قرَّر فيه أن العرب الأوائل كانوا محيطين بالمعاني الحقيقية لكلمة التوحيد، وأن هذه المعاني قد تقلَّصت فيمن جاء بعدهم من الأجيال المتأخرة؛ لقلة الذوق العربي، ولأنهم لم يكن قد بقى لديهم من هذه المعاني ما كان شائعًا في المجتمع الجاهلي قبل نزول القرآن، ونقده –كذلك- لما رتبه بعض الناس على أراء الأستاذ المودودي من أحكام تقضي بعدم كفاية الشهادتين للحكم بالإسلام في واقعنا المعاصر، مع ما يعنيه ذلك من تكفير

المجتمعات أو التوقُّف في الحكم بإسلامها، وقد اعتمد في نقده لهذا الرأي على ما يلي:

★ أن القرآن الكريم قد حدَّد معاني هذه المصطلحات (الرب - الإله - الدين) بأوضح وأشمل بيان، ولم يعد الناس في حاجة بعده إلى الرجوع إلى الأصول اللغوية لهذه الكلمات، فلا يصح إذن أن يقال: إن معاني هذه الكلمات قد ضاعت واندثرت! والقرآن لا يزال متلوًّا محفوظًا بين المسلمين.

★ عدم صحة الدعوى بأن كل من نزل فيهم القرآن كانوا يحيطون علمًا بمعاني هذه الكلمات، وذلك لسببين:

- أن شيوع هذه المعاني لا يعني أكثر من معرفة الكثرة الغالبة بها، ولكنه لا يعني القطع بإحاطة الكافة بها على سبيل الاستقراء.

- أن الذين كانوا بنجد والحجاز، أو غيرها لم يكونوا جميعًا من العرب الخُلص، بل كان فيهم المستعربون والأرقاء المستجلبون، وأعجميُّو اللسان من الأحرار الأجانب، ونحوه، وقد كانت الدعوة موجهة للجميع.

- أنه قد ثبت عدم علم بعض هؤلاء ببعض معاني التوحيد، فبطل الاستقراء (قصة ذات أنواط وما تعنيه من الجهل في باب النُّسك، وقصة عدي بن حاتم، وما تعنيه من الجهل في باب التحاكم).

- بطلان القول بعدم إسلام من نطق بالشهادتين إذا جهل مفهومهما؛ وذلك لعدم ورود شرعٍ يفيد الربط بين شيوع معاني الإلهية والربوبية في مجموع من الناس وبين كفاية الشهادتين للحكم لمن نطق بها منهم بالإسلام، فقد أُرسل النبي ﷺ إلى الكافة، وقبل هذه الكلمة من الكافة، وأجرى بها أحكام الإسلام على الكافة بلا تمييزٍ بين العرب وغيرهم، ولا بين الناطقين بالضاد وغيرهم، وقوله: «أُمِرْتُ أنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حَتى يَشْهَدُوا أنَّ لا إِلَه إلاَّ اللهُ ويُؤمِنُوا بي وبما جِئْتُ به»، دليل على ذلك، وقد فتح المسلمون أمصارَ عديدة لا ينطق أهلُها بالعربية، وقبلوا منهم هذه الكلمة، وأجروا بما عليهم شرائع الإسلام، وعصموا بها دماءهم وأموالهم وأعراضهم دون توقُّف



ذلك على شرط زائد.

- بطلان القول باشتراط العمل حتى يُحكم للناطق بالشهادتين بالإسلام؛ للأدلة التي تقطع بالحكم بالشهادتين بالإسلام بمجرد الإقرار بهما دون توقف ذلك على شرط آخر، ولا يعني ذلك أن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل، بل إن جاء بعملٍ من أعمال الكفر حُكم عليه بموجبه بعد استيفاء ما يلزم لإجراء الحكم بالكفر من الشروط.

- بطلان ما ذهب إليه الخوارج ومن دارَ في فلكهم من المعاصرين من القول بتكفير أصحاب المعاصي، وتقرير مذهب أهل السنة من أن المعاصي من أمور الجاهلية ولا يُكفر صاحبها إلا إذا استحلّها، وأن هذا لا يعني الاستهانة بالمعاصي أو الاجتراء على الكبائر، فقد كانت دائمًا دعوته لنفسه وللناس: أقيمُوا دعوةَ الإسلام في نفوسكم تقمْ في أرضِكم.

الفصل الثالث: وقد عقده لبيان معاني الجحود والكفر والشرك والردة والنفاق.

- فبيَّن أن الجحود هو: الإنكار والتكذيب، وأن الكفر هو: صفةُ من جحَد شيئًا مما افترض الله — تعالى- الإيمان به بعد قيام الحجة وبلوغ الحق، أو صفةُ من عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج لفاعله عن اسم الإيمان، ولا يجوز إطلاق الكفر إلا على من هذه صفته في الدين.

- وبين أن الجحود قد يكون بالقلب دون اللسان وهذا هو النفاق، أو باللسان دون القلب في غير إكراه، أو بهما معًا، وكل منهما كفر بلا نزاع، كما بين أن الجحود يفترض حتمًا معرفة الجاحد بما افترض الله -عز وجل- الإيمان به، فلا جحود إلا بعد بلوغ الحقِّ وقيام الحجة.

- وبين أن الشرك بمعنى الكفر سواءً بسواءٍ، فقد استعملتهما النصوص كمصطلح شرعي يقع على معنى واحد، كما جاء في قصة صاحب الجنتين في سورة الكهف، وفي البراءة من المشركين في سورة براءة، وفي الحديث عن عبودية اليهود والنصارى للأحبار والرُهبان في هذه السورة، وناقش -رحمه الله- الآراءَ التي ذهبت إلى التفريق بينهما، كما بيَّن أن هذا هو مقتضى اللغة: فالمشرك لابد أن يكون كافرًا؛ لأن الله قد أقام الحجة الدامغة على وجوده ووحدانيته، فمن

أشرك به فقد جحد هذه الحجج، وستر الحق وكفره، فهو كافر، والكافر لابد أن يكون مشركًا؛ لأنه بجحده الحجج الدامغة الدالة على التوحيد يكون قد جعل حجته التي ابتدعها أو حجة من اتبعه في هذا الشأن أكمل وأعدل من حجة الله -عز وجل-، فيكون بذلك قد جعل نفسه أو من اتبع حجته ندًا لله عز وجل.

وبين أن من الشرك: أن يعتقد الشخص أن شيئًا أو شخصًا أو مجموعة من الناس له سلطان ذاتي؛ أي خارج عن سلطان الله، ويندرج في ذلك: الظنُّ لأحدٍ من هؤلاء شفاعة عند الله لازمة القبول، وإن من الشرك أيضًا: التكذيب بنبوة محمد ﷺ، أو عدم الرضا بحكم الله -عز وجل-، وتفضيل حكم غيره عليه، أو استحلال ما حرمه –تعالى-، أو تحليل ما أحله بعد بلوغ الحقِّ، وقيام الحجة.

وأكد على ضرورة التفريق بين العمل والعقيدة، فالعامل على خلاف الأمر مع صحة اعتقاده عاص لله، فإن اقترن ذلك بعدم الرضا بحكم الله، أو الاعتقاد ببطلان حكمه تعالى، أو تفضيل حكم آخر عليه فذلك هو الشرك والكفر.

وبيَّن أن الأصل في المسلم -إذا جاء بمعصية- هو: الإقرار بالتوحيد وعدم الجحود إلا أن يجاهر بأن خروجه عن أمر الله كان استحلالاً للمخالفة، أو لعدم الرضا بحكم الله، فإنه حينئذٍ يكون كافرًا مشركًا، والدليل على ذلك: أن النبي ﷺ لم يكن يستفصل من أصحاب المعاصي، هل اقترفوا معاصيهم جحودًا لحكم الله، أم لمجرَّد الهوى والشهوة، وبيَّن أنه لا يصح أن يقال لكل عاص: إنه قد اتخذ إلهه هواه، أو عبد الشيطان؛ لأن هذه الصفة لا تطلق في الدين إلا على من كفر بالله وارتدَّ عن ملة الإسلام، وإنما يصح أن يقال: إنه اتبع هواه، أو اتبع الشيطان.

- وبيَّن أن الردة هي: الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام، وأن حكم المرتد هو القتل، وذكر الإجماع على أن من جحد شيئًا مما افترضه الله عليه بعد البلاغ وإقامة الحجة حكم بكفره ورِدَّته؛ وذلك أن الجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نصٌّ صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان وإن لم يتكلم، وأن القول يصدق على كل ما يقع عليه في اللغة اسم القول كالكتابة، سواء ظهرت في صورة كتاب أو مقالة أو صورة، وسواء سميت قانونًا أو لائحة أو قرارًا، أو غير ذلك، وأنه قد يقع اختلاف في فهم القول وما إذا كان يتضمن الجحد والتكذيب أم لا، وأنه يجب التيقن من ذلك، وإطراح الظنون، فمن يثبت له عقد الإسلام

فلا يحكم بردته بظنٍّ.

وذكر أنه قد وقع خلاف حول بعض الأعمال وما إذا كان صاحبها مرتدًا أم لا، ومردُّ ذلك إلى الاختلاف في صحَّة بعض النصوص الواردة في هذا المقام، أو الاختلاف في فهمها، وبيَّن أن أهل السنة متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرًا ينقله عن الملة، وأن خلافًا لفظيًّا نشأ بينهم حول مدى جواز اعتبار الكفر مراتب كالإيمان أم لا، فمن ذهب منهم وهم الجمهور إلى أن الإيمان قولٌ وعملٌ يزيد وينقص جعل الكفر على مراتب كالإيمان، فصار عنده كفرُ اعتقادٍ، وكفر عملٍ، وكفرٌ دون كفرٍ، ومن ذهب منهم -وهم الحنفية- إلى أن الأعمال شرائع الإيمان وثمرات له وليست من حقيقته جعل إطلاق الكفر على بعض الأعمال التي لا تخرج عن الملة من قبيل المجاز؛ لأن الكفر عندهم شيء واحد وهو الخروج من الملة بترك التصديق أو ترك الإقرار باللسان.

- وبيَّن أن حقيقة النفاق: أن يُظهر المرءُ خلافَ ما يبطن من الدين، وأن منه ما يخرج من الملة ومنه ما هو دون ذلك، فإن جحد بقلبه شيئًا مما افترض الله عليه الإيمان به فذلك النفاق الأكبر، وصاحبه خارج من الملة -على الحقيقة-، وإن كانت الأحكام تبنى على الظاهر، أما إن أبطن خلاف ما أظهر، في بعض الأمور المنهي عنها شرعًا والمعتبره معاصٍ، فذلك هو النفاق الأصغر، وصاحبه من أهل الوعيد، وذلك كالكذب، وإخلاف الوعد، وخيانة الأمانة، والفجر في الخصومات ونحوه.

الفصل الرابع: ثم عقد الفصل الرابع للحديث عن الحاكمية.

- فبين أن هذا اللفظ لم يرد في كتاب ولا سُنة، وإن الأولى هو الرجوع إلى المصطلحات الشرعية التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة.

الفصل الخامس: ثم عقد الفصل الخامس تحت عنوان: إِن الحُكمُ إلا لله عقيدتنا.

- فبين أن من اليقين -الذي لا شك فيه- أن الحكم لله وحده، فهو وحده صاحب الأمر والنهي، فلا حلال إلا ما أحلَّه، ولا حرام إلا ما حرَّمه، وأن شريعته -تعالى- هي الحق وما دونها باطل، وهي وحدها الشريعة المُلزمة، الواجبة النفاذ، والتي لا يجوز التحاكم إلا إليها، وأن من اعتقد أن لأحدٍ الحقَّ في التحليل والتحريم بغير سلطان من الله ولم يكن متأولاً في ذلك آية أو حديثا، فهو كافر مشرك.



فإن من مقتضى التوحيد الإقرار بأنه -تعالى- صاحب الأمر المطلق، وأنه المستحق للاتباع والانقياد المطلقيْن، ومقتضى ذلك تنفيذ أمره والعمل بموجبه، فإن الله لم يُرد منّا مجرد الإقرار بوجوب طاعته، بل بطاعته فعلاً، وأن من اعتقد بعد بلوغ الحقّ وقيام الحجة أن العمل بشريعة الله -تعالى- متوقفٌ على إذن شخص أو هيئة فقد جعل من هؤلاء حكامًا على الله -تعالى- وشركاء له في حكمه.

- أما من جهل تفاصيل ما أرسل الله به رسُله من الشرائع فهو معذور بجهله ليس بكافر ولا فاسق ولا عاصٍ، لا يُستثنى من ذلك إلا ما ورد به النص، وأجمع عليه المسلمون، من انه لا يُسمى مسلما من لم يأت به وهو الشهادتان؛ ولهذا قالوا: إن هذا معلوم الضرورة من الدين، من جَهِله لا يعتبر في هذه الدنيا مسلمًا، ولا يعامل معاملة المسلم، وأكّد على ضرورة التفريق بين العقيدة الفاسدة التي توجبُ الشرك بالله -تعالى-، وبين جهل المرء بمجموع الشرائع أو ببعضها، واعتقاده بناءً على ذلك أن شريعة الله لا تحكم إلا جوانب محددة من حياته، وإن الله قد ترك للناس حرية تنظيم ما وراء ذلك، فإن هذا الجهل الأخير ليست فيه شبهة الشرك أو الكفر؛ لأن الله -عز وجل- لم يأمرنا قط بشيء من الدين إلا بعد بلوغ الأمر إلى المأمور، وكذلك النهي ولا فرق، وأما قبل بلوغ الأمر والنهي فإنه غير مأمور ولا منهي لقوله تعالى: ﴿ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: ١٩]، فالجاهل معذور بجهله إلا أن يكون قد بلغه النص بأنه عليه أن يسعى؛ لمعرفة حكم الله فيما نزل به فقعد عن السعي: فإن كان قعوده جحودًا؛ لوجوب السعي فهو كافر وإلا فهو عاصٍ من العصاة، ونقض بهذا التقرير قول من ادّعى بأن من تصور أن الربوبية والعبادة إنما تقتضي إقامة الشعائر فحسب، فإن عقيدته تكون فاسدة ولا يُعتبر مسلمًا؛ لأن مدار المسألة على بلوغ الأمر للمأمور، فإن كان كل ما بلغه من الدين هذه الشعائر، وظن أنها هي كل ما أمر الله به عباده فهو معذور بجهله، والواجب علينا أن نُعلمه، وهو من قبل ذلك مسلم لا يُنقص جهله بتلك الشرائع من سلامة عقيدته شيئًا.

- وناقش وهمًا وقع فيه بعض الناس بناءً على بعض قراءاتهم في كتب الأستاذ المودودي وهو: الظن باستحالة أن يأذن الله -تعالى- للناس أن يضعوا لأنفسهم بعض التنظيمات أو التشريعات التي تنظم جانبًا من شؤون حياتهم، وذكر أن: الحق أن الله -عز وجل- قد ترك لنا كثيرًا من أمور دنيانا ننظمها في

إطار مقاصد عامة وغايات حدَّدها لنا، شريطة أن لا نحلَّ حرامًا أو نحرِّم حلالاً، وهي التي تقع في دائرة المباحات، وذكر من أمثلتها قوانين المرور، وقوانين الرقابة الصحية، ومقاومة الآفات الزراعية، وتنظيم استعمال مياه الري، وقوانين تنظيم المهن المختلفة، وتنظيم الإدارات والمصالح، وتحديد اختصاصاتها ونحوه، ولا يصح أن يقال عن هذه التشريعات في هذه الحالة: إنها تشريع الله -عزَّ وجل-، بل هي تشريعنا واجتهادنا تنفيذًا لمقصدٍ عام، وذكر بأن في هذا إبطال لقول من زعم بأن التشريع صفة من صفات الله -عز وجل-، وأن من وضع تشريعًا فقد انتزع لنفسه إحدى صفات الله -عز وجل-، وجعل نفسه ندًّا لله —تعالى- خارجًا على سلطانه، إلا أن يكون المقصود بالتشريع: التحليل والتحريم، فهذا مما اختص الله به نفسه ولا ريب.

- وأكد أن التشريعات تدخل في مدلول القول، فإذا احتوى التشريع -أيًا كانت صورته- على تحليل ما حرَّم الله، أو تحريم ما أحلَّ الله، فهو باطل لا يجوز العمل به، وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله كافرٌ مشرك، متى كان قد بلغه الحق وقامت عليه الحجة؛ إذ يكون جاحدًا بقوله للنص الثابت، مكذبًا بربه تعالى.

- وأكد مرة أخرى أن التشريع المطلق حقٌّ لله -عز وجل- وحده، وأن من زعمه لنفسه فقد جعل نفسه ندًّا لله -عزَّ وجل-، كما أكد على وجوب الاعتقاد بلزوم الرد عند التنازع إلى الله ورسوله، وأن من اعتقد بعدم لزوم ذلك أو بوجوب الردِّ إلى غير شريعة الله -عز وجل-، أو أنه يريد التحاكم إلى غير هذه الشريعة فإنه يكون قد أعلن عقيدته الفاسدة، وأنه بذلك كافر مشرك شرط البلاغ وإقامة الحجة، وأكد على ضرورة التفريق بين هذه العقيدة الفاسدة وبين جهل المرء ببعض الشرائع، وظنه -بناء على ذلك- أن شريعة الله لا تحكم إلا جانبًا من حياته، وأنها تركت له الحرية فيما وراء ذلك، وجعلته في دائرة العفو، ومن حكم بفساد عقائد الناس بناءً على هذا الفهم فقد غلط، كذلك أكد على ضرورة التفريق بين هذه العقيدة الفاسدة وبين من يعتقد تأولاً أن من الشرائع ما يتبدل ويتغيَّر تبعًا لتغيُّر الأزمان وتبدُّل الظروف والمناسبات، أو أن لأولي الأمر حق إصدار التشريعات الملزمة مع جهلهم المقصود بأولي الأمر أو بحدود ما تجب طاعتهم فيه من هذه التشريعات؛ لأنه لم يجعل من تبدل الظروف أو طاعة أولي الأمر ندًّا لله، بل توهم أن الله -عز وجل- هو الذي أباح له ذلك وأذن فيه، وهو معذور بخطئه في ذلك.

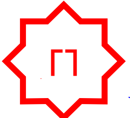
وبيَّن أن هذا التأول يجب أن يكون له وجه تسمح به لغة القرآن، وخارجًا عما وقع فيه الإجماع، وبات بعيدًا عن مواضع الاجتهاد واحتمال الخطأ والتأويل، وأن هذا المتأول تقام عليه الحجة التي لا محل للجدل بعدها، فإن أقيمت على وجهها من أهلها وعاندها فهو كافر مشرك.

وعلى هذا فالوهم الذي وقع فيه العامة من اعتقاد أن لأولي الأمر الحق في إصدار القوانين والتشريعات بناءً على ما تأوَّلوه في بعض النصوص ليس فيه شبهة الكفر أو الشرك، بل هو اعتقاد في أصله صحيح، وإن حدث خللٌ في تحقيق مناطه، فإن الاعتقاد بقداسة أولي الأمر وحقِّهم في التحليل والتحريم أمرٌ معدوم الوجود بين عامة المسلمين، والواجب في مثل ذلك هو البيان وإزالة الشبهة.

ثم تحدَّث عن الإكراه وحُكم المكرَه: فبيَّن أن الإكرام من الأصول العامة التي عليها مدار الحكم على الأقوال والأفعال، وأن من نطق بكلمة الكفر أو أتى بأي عمل من أعماله تحت تأثير الإكراه لم يُحكم عليه بالكفر، وبيَّن أن العذر بالإكراه عام مطلق يشمل كل ما ينفي عن المسلم اسم الإيمان من قول أو عمل؛ لأن النصوص التي وردت في العذر بالإكراه عامة، والأصل أن يحمل العام على عمومه إلا فيما ورد نصٌ أو إجماع باستثنائه؛ كقتل الغير، أو انتهاك حرمته، والزنا، وعقد القلب، ونحوه، وبيَّن أن الإكراه يصدق على كل ما تضيق به النفس وتكرهه ولا تجد قدرة على تحمله من ضروب الإيذاء في النفس أو المال على شخصه أو على مسلم غيره، وأن هذا يتفاوت من شخص إلى آخر، والأصل هو استصحاب العُذر به في الظاهر، وتفويض الأمر فيما وراء ذلك إلى علاَّم السرائر.

ثم بين بعد ذلك أن الصبر على المكاره أولى وأحب، وأن سنن الحياة تؤكد أن الدعوات والأمم إنما تنتصر ويعلو شأنها بمن يسخرهم الله لها من الصادقين الصابرين أصحاب العزائم الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة.

ثم بين بعد ذلك أن هذه الأصول الثلاثة: (الجهل، والخطأ، والإكراه) مما أجمع على صحته واعتباره علماء المسلمين وإن حدث خلاف في بعض التفاصيل المتعلقة بها، ثم حرص على التفريق بين عمل القاضي وعمل الداعية، فالأول يشتغل بإجراء الأحكام الشرعية وتطبيقها على وقائع فردية بعد التحقيق والاطلاع على الوثائق والأوراق ونحوه، ويجب أن يكون على أقصى درجات الحرص والاستيثاق، واستجلاء الواقعة المعروضة محلاً للحكم الشرعي، وساق للتدليل على ذلك قصة ماعزَ الأسلمي.



ثم ساق بعض الأمثلة والتطبيقات العملية على هذه الأصول الثلاثة، فذكر منها: عدم علم أبي بكر ﷺ وعمر صدرًا من خلافته بوجوب إجلاء اليهود والنصارى من جزيرة العرب، ولم يختلف أحد في عدم مؤاخذتهما على ذلك، وما كان من عمر عند موت رسول الله ﷺ وقسَمه بأن رسول الله ما مات!!، ثم رجوعه إلى الحق بعد ذلك، وجهل جارية عبد الرحمن بن حاطب بحرمة الزنا وما كان من عذرها بذلك، ونهي عمر عن المغالاة في مهور النساء ورجوعه عن ذلك بما ذُكّر به من القرآن، وجهل بعض المهاجرين والأنصار بوجوب الغسل من مجرد الإيلاج إذا لم ينزل، وجهل آخرين من الصحابة بنسخ وجوب الوضوء مما مسَّت النار ونحوه.

ونبَّه على خطورة القول بأن من غابت عنه الأوامر وجهل الشرائع فإنه يكون فاسد العقيدة كافرًا ليس بمسلم، وبين أن مآل هذا القول أنه لم يكن مسلم على وجه الأرض في وقت من الأوقات سوى النبي ﷺ؛ لأنه ما من أحد عدا المعصوم ﷺ إلا وغاب عنه شيء من أحكام الشريعة وبعض أوامر الله -تعالى-، وبيَّن أنه فيما عدا الإقرار المجمل بالشهادتين التي أجمع المسلمون على كفر من جهل بهما لو جهله المرء كله فهو معذور بجهله غير كافر ولا فاسق ولا عاص، فقد أجمع المسلمون على أن من كان في أقصى الأرض ولم يبلغه سوى القول برسالة محمد ﷺ فآمن به جملة وعلى الغيب صدَّق ذلك بقلبه، ونطق به بلسانه، ثم مات لساعته مات على الإسلام والإيمان بالإجماع، ولا يضره جهل ما وراء ذلك من تفاصيل العقائد والأحكام والشرائع.

ونفس هذا القول ينطبق على الخطأ، فإنه ما من أحد إلا ويُرد عليه الخطأ في حكم أو أكثر من أحكام الشريعة، فلو كان كل من أخطأ كفرَ ما بقي مسلم من هذه الأمة إلا محمد ﷺ.

الفصل السادس: ثم عقد الفصل السادس للحديث عن الجهل والخطأ في العقيدة.

فساق اختلاف الناس في ذلك، ثم قرَّر أن من يثبت له عقد الإسلام فلا يجوز أن يكفر بقول قاله، إلا أن يخالف ما صحَّ عنده أن الله –تعالى- قاله، أو أن رسول الله ﷺ قاله، فيستجيز خلاف الله وخلاف رسوله، سواء أكان ذلك في عقد دين أو في نحلة أو في فتيا.

وذكر أنه يقال لمن كفَّر إنسانًا بنفس مقالته دون أن تقام عليه الحجة: هل ثبت أن النبي ﷺ لم يقبل إيمان إنسان أو أهل قرية حتى سأله عن مفهوم الشهادتين ومعاني كلمات الرب والإله والعبادة والدين ونحوه، فإن أجاب بالإيجاب فقد كذب بإجماع المسلمين، وإن أجاب بالنفي قيل له: لو كان الجهل بشيء من ذلك يقدح في ثبوت عقد الإسلام لما ضيع الرسول ﷺ بيانه، وإلا كان مفرطًا في تبليغ ما أمر به، أو حاكمًا بإسلام من لا يجوز له الحكم بإسلامه، وهذا كفرٌ مجرد ممن أجازه.

فقد دعا النبي ﷺ الناس جميعًا إلى الإسلام؛ عربهم وعجمهم، وما أثر عنه أنه قال لأحد منهم: لا أقبل إسلامك ولا يصح لك دين حتى تعرف مفهوم الشهادتين والحاكمية ونحوه، ومن المحال أن يكون الناس جميعًا على إحاطة شاملة بكل ذلك، وقد رأينا فيهم أصحاب قصة ذات أنواط وقد جهلوا ما جهلوا في باب النسك، وعدي بن حاتم وقد جهل ما جهل في باب التحاكم، فصح أن الجهل بذلك لا يضر ناطق الشهادتين ولا يمنع من الحكم بإسلامه، ثم ساق أيضًا من الأدلة على ذلك: قصة الرجل الذي أوصى أولاده بحرق جثته بعد موته وتذرية رماده في يوم راحٍ لعله يضل ربه، وكيف أن الله غفر له مع جهله بقدرته عليه، وقصة الحواريين وقولهم فيما حكاه عنهم القرآن الكريم:

﴿ هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [المائدة: ١١٢].

وقول أنس بن النضر للنبي ﷺ وقد كسرت الربيعة ثنية جارية من الأنصار ووجب عليها القصاص: «لا والله لا تكسر سنها يا رسول الله»، وقول بني إسرائيل لموسى: ﴿ ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وقصة ذات أنواط، وقوله ﷺ: «اللهم إنا نعوذ بك أن نشرك بك شيئًا نعلمه ونستغفرك لما لا نعلمه»، وما يدل عليه من أن الشرك الذي يجهله المرء ليس هو المعني بقوله تعالى:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٨].

وأن الجاهل فيه معذورٌ بجهله، وقصة جارية معاوية بن الحكم، وسؤال النبي ﷺ لها: «أين الله؟»، فقالت: في السماء، «ومن أنا؟»، قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتِقْها فإنها مُؤمنةٌ»، وما يقع فيه بعض الناس من الخطأ في بعض آيات القرآن، فيزيد في القرآن، أو ينقص فيه بخطأ، فلا يكون كافرًا بالإجماع إلا إذا تمادَى في ذلك بعد البلاغ.

ثم ردَّ على شبهة من قال بأنه يترتب على ذلك عُذر اليهود والنصارى كذلك بأنه قد ورد النص القطعي، وانعقد الإجماع المستيقن على كفر هؤلاء، فيخرج هؤلاء بالنص والإجماع، ويبقى من عداهم على أصل العذر بالجهل والخطأ ونحوه.

- ثم أوجز القول في هذا الفصل، فقال: من بلغه أمر النبي ﷺ فلم يؤمن به فهو كافر، فإن آمن به ثم اعتقد ما شاء الله أن يعتقد من نحلةٍ أو فُتيا، أو عمل ما شاء الله أن يعمله دون أن يبلغه حكم عن النبي ﷺ بخلاف ما اعتقد أو عمل، فلا شيء عليه، فإن بلغه وخالفه مجتهدًا فهو معذور مأجور، وإن خالفه بعمله، معاندًا الحقَّ، معتقدًا بخلاف ما عمل فهو مؤمن، وإن خالفه معاند بقوله أو بقلبه فهو كافر مشرك، كل ذلك سواء في المعتقدات أو الأحكام أو العبادات أو الفُتيا.

وذكر أنه يُقال لمن قال: إن البيعة والجماعة من شروط الإيمان: إن كل من نطق بالشهادتين فهو مسلم ولو جهل لزوم البيعة ووجوب التزام الجماعة حتى يبلغه الأمر في ذلك، فإن بلغه واعتقد خلاف ما رواه غيره في معنى البيعة والجماعة باجتهاد أو تقليد سائغ فإنه -على الرغم من اعتقادنا بخطئه- معذور بخطئه، مأجورٌ على نيته، محكوم بإسلامه وإيمانه، وقد تخلف علي بن أبي طالب عن بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ستة أشهر، وما زعم أحد من الناس أنه كفر في هذا المدة، أو تشكك في إسلامه بذلك.

الفصل السابع: وقد عقده للرد على من خالف الأصول السابقة.

فرد على من قال بأن: الشخص قد يكون مشركًا مخلدًا في جهنم، وهو لا يعلم أنه مشرك كما قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ﴾ [التوبة: ٦]، فتعجَّب من أن قائل هذه المقولة هو الذي استهل

حديثه بالقول بأن كل من بعث فيهم النبي ﷺ كانوا يعلمون بمقتضى أذواقهم العربية بمعاني التوحيد، فكيف نسي قوله هذه المرة، وادَّعى أنهم كانوا يجهلون حقيقة الشرك؟ وكيف نسي أن الرسول ﷺ ما كان يقاتل الناس إلا على التوحيد فكيف يظن به أنه يقاتل فريقًا من الناس وهم لا يعلمون ما هو التوحيد ولا ما هو الشرك من غير أن يبلغهم ذلك؟

وهذا الذي جاء فيه النص بأنه لا يعلم حريٌّ بأن يؤمن ويعلم، ولا يجوز أن نبدأه بقتالٍ، حتى تقام عليه الحجة الرسالية إلا إذا بادر هو بالقتال من جانبه، والذي انعقد عليه الإجماع أن من أقرَّ بما جاء به الرسول ﷺ جملة وعلى الغيب، وبرئ من كل دين يخالف دين الإسلام فقد ثبت له عقد الإسلام، ولا يقدح جهله تفاصيل معاني التوحيد في إسلامه، بل يبين له ذلك، فإن أقر به فهو باقٍ على إسلامه، وإن أبى وعاند فهو مرتد كافر مشرك، وهو قبل ذلك مسلم معصوم الدَّم، معذور بجهله وخطئه.

وردَّ على من قالوا بأن الله لم يعذر المستضعفين باستضعافهم، بل حكم بكفرهم رغم أنهم كانوا يُصدقون بالنبي ﷺ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِن نَّتَّبِعِ ٱلۡهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفۡ مِنۡ أَرۡضِنَآ ﴾

[القصص: ٥٧]، فدلَّ على أن اتباع الرسول ﷺ هو العمل بما جاء به ولا عذر لأحد في ذلك بإكراه أو خوف ونحوه بأن الذين حكم الله بكفرهم ولم يقبل اعتذارهم بالاستضعاف أن يحافظ على عقد قلبه، وأن ينطلق بلسانه بكلمة التوحيد، فمن لم يفعل ذلك، فقد دلَّ على استحبابه الكفر على الإيمان، وهذا كفر من صاحبه بلا نزاع، فليس الإيمان مجرد العلم؛ أي التيقن بالشيء على ما هو عليه، وليس مجرد التصديق، بل هو العقد بالقلب والإقرار باللسان بما انعقد عليه هذا القلب، فمن لم يأت بذلك فليس بمؤمن، هذا وإن الواقع العملي يشهد بأنه ليس كل ضعيفٍ متبع لسادته وكبرائه بمكره، بل إن منهم من يحاكون هؤلاء الكبراء حبًّا للدنيا وإيثارًا للشهوات، ومن ناحية أخرى فإن الله -عز وجل- قد قطع بعذر المستضعفين حقًّا، فقال:

﴿ إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[النساء: ٩٨، ٩٩].

الفصل الثامن: ثم عقد الفصل الثامن تحت عنوان الطاعة والاتباع.

- وذلك للرد على من يزعمون بأن المسلم يكون كافرًا مشركًا متى أطاع من لم يحكم بما أنزل الله، وأن الطاعة تكون بالعمل دون النظر إلى النية والاعتقاد، وأنه لا فرق في ذلك بين من أطاع الأمر بغير ما أنزل الله مع إقراره بمعصيته، وأن الآمر لا يملك ذلك، ومن اعتقد أن الآمر

لقداسته يملك أن يحل ما حرم الله وأن يحرم ما أحل الله كما يعتقد النصارى في الأحبار، والرهبان، ولا من اعتقد خطأً أن الآمر إنما يأمره بحكم الله، أو أن الله –تعالى- قد أباح له أن يأمر به محتجين على ذلك بقوله تعالى:

- ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا ﴾ [التوبة: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِ ﴾ [التوبة: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فبيَّن لهم أن آية التوبة سوَّت بين عقيدتين جوهرهما واحد، وهما: الاعتقاد ببنوَّة العُزير والمسيح لله، والاعتقاد بأن للأحبار والرهبان قداسة وعصمة توجب اتباعهما ولو خالف أمرهما شريعة الله، وأن النسيء فيه تبديل لشرع الله وإعلان ذلك بالقول، فهو ليس مجرد عمل وإلا فإن مجرد القتال في الأشهر الحرم ليس بنسيء، ولكنه قول باللسان واتفاق على تبديل شريعة الله المعلومة المعروفة، وأن الاتباع: هو الامتثال والطاعة، والطاعة: هي العمل تنفيذًا للأمر مع النية والاعتقاد، فمن قصد طاعة الله، وإقامة حكمه فإنه لا يكون أبدًا متبعًا ومطيعًا لمن نقل إليه ذلك الحكم، حتى ولو لم تصب الفتوى -في الحقيقة- حكم الله، ومن قصد طاعة شخص وتنفيذ أمره ولو خالف أمره حكم الله فهو متبع له بالمعنى الشرعي حتى ولو أمره ذلك الشخص بما يوافق حكم الله، ومن اتبع غيره في معصية الله مع إقراره بمعصيته وببطلان أمر من أمره لا يكون متبعًا لهذا الآمر بالمعنى الشرعي، ولا متخذًا له ربًّا من دون الله، وكل حالة بحسبها، والتسوية بين هذه الأمور جمعٌ بين المتخالفات وهو باطل، والرواية التي جاءت في السنة بإسناد صحيح في تفسير آية التوبة: «كانُوا يُحلُّون لكم الحرامَ فتستحلُّونَه، ويُحرِّمونَ عليكُم الحلالَ فتحرِّمونَه»، والاستحلال والتحريم يتمَّان بمجرد العقيدة فقط دون عمل، فالمدار إذن على النية والاعتقاد لا على مجرد العمل بلا نية ولا اعتقاد.

وآية الأنعام معرضها فيمن يجادلون في تحريم الميتة، ويقدحون في صواب حكم الله في ذلك، فمن أطاعهم في تحليل الميتة من المسلمين فهو مشرك بلا نزاع.

الفصل التاسع: ثم عقد الفصل التاسع للحديث عن الحكومة الإسلامية أو الإمام الحق.

فعرَّف الحكومة الإسلامية بأنها: الحكومة التي تطبق الإسلام دينًا، وتقوم على تنفيذ أحكام الشريعة، وذكر أن حكمها هو الوجوب بدلالة الإجماع المبني على نصوص شرعية ثابتة، وبيَّن أن إقامة هذه الحكومة من فروض الكفايات، وأن المسلمين جميعًا آثمون مادام هذا الفرض لم يتحقَّق، وأن كل واحد من الأمة مسؤول شخصيًا عن تحقيقه.

- ثم تحدث عن السمع والطاعة، وبيَّن أنه حق للإمام المسلم الذي يقيم في الأمة أحكام الله، ويسوسها بأحكام الشريعة، ومادامت مهمته تتمثل في تنفيذ أحكام الشريعة، وتحقيق مقاصدها فإن السمع والطاعة يكون -في الحقيقة- لأمر الله وما يجب له —تعالى- من خشوع وتسليم.

- وبيَّن أن الشريعة كما حضَّت على الطاعة لأولي الأمر فإنها قد حذَّرت من طاعتهم في المعصية، وبيَّنت أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بل تعدَّى الأمر ذلك إلى دائرة ضرورة دفع البغي ومنع العصيان وتغيير المنكر وإزالته، فقد اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- ثم ذكر خلاف أهل العلم في هذه المسألة: الذين يقولون أن الفرض هو التغيير بالقلب وباللسان لمن قدر، ولا يكون السيف خشية مما يترتب على ذلك من الفتن، والذين يقولون بوجوب التغيير باليد إذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييأسون من الظفر، وإلا كانوا في سعة من ترك التغيير باليد، ومقتضى عرضه للرأيين يوحي بترجيحه هذا الرأي الأخير.

- ثم ناقش الذين يقولون: إن إقامة الحكومة الإسلامية شرطٌ في الإيمان؛ لأنه لا يتحقق التحاكم إلى الشرع إلا بذلك، وقد نفي الله الإيمان عمن لا يتحاكم إلى شرعه، ففرَّق بين تحكيم الشريعة الذي هو شرط في الإيمان وبين إنفاذ حكم الله وإجراء شريعته على العباد، وبيَّن أن الأول يتم بمجرد الرد إلى الله ورسوله، والرجوع إلى الشريعة؛ لمعرفة حكم ما عرض من النوازل، وهذا لا علاقة له بوجود الحكومة الإسلامية وعدمها، أما إنفاذ حكم الله وإجراء أحكام الشريعة على العباد، فهذا الذي يتوقف على الحكومة الإسلامية، وهو شيء آخر غير تحكيم الشريعة، فالاحتكام إلى شريعة الله والرضا بما قضى به الله ورسوله قضية، وإنفاذ حكمه الذي يعرف نتيجة للاحتكام قضية أخرى، وهكذا يبدو خطأ من



استند إلى هذه الآية، ونفى الإيمان عن الناس ما لم تقم الحكومة الإسلامية.

- وفرَّق بين من يستجيز عدم إقامة الحكومة الإسلامية بعد البلاغ وإقامة الحجة، وبين من يقعد عن إقامتها مع إقراره بخطئه وتقصيره، فالأول كافر مشرك، والثاني له حكم أمثاله من العصاة، وبيَّن أن مقتضى إطلاق القول بانتفاء الإيمان عن جميع أفراد الأمة إذا لم توجد الحكومة الإسلامية أنه لم يكن هناك مسلم على وجه الأرض في أي وقت ما غير الرسول ﷺ ؛ لأنه متى عدل الحاكم عامدًا عن حكم الله في قضية من القضايا فقد انتفت عنه صفة الإمام الحق، وسادت بحكمه الباطل شريعة غير شريعة الله، فينتفي الإيمان عن الخلق أجمعين تبعًا لذلك، وبطلان هذا معلوم بالبداهة والإجماع.

ثم ردَّ على من يقولون بأن تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله من المعلوم من الدين بالضرورة، وأن كل من لم يُكفِّره أو توقف في تفكيره فهو كافر، وكذلك من لم يكفر أو توقف في تكفير من لم يُكَفِّره وهكذا، فبين أن الأصل في الإنسان الجهل وعدم العلم:

﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾ [النحل: ٧٨].

وأن الإنسان يعلم بالضرورة ما يصل إلى سمعه، أو يقع عليه بصره، أو تدركه حواسه، وأقوى وأصدق طرق نقل الأخبار ما كان نقله عن طريق التواتر، ثم بين أن المعلوم من الدين بالضرورة ينقسم إلى قسمين:

- شهادة أن لا إله إلا الله، وهذه لابد من العلم بها والإقرار بها؛ لثبوت عقد الإسلام، فمن لم يعلم أو يقر بها، فليس بمسلم.

- الشرائع المنقولة تواترًا، والتي بات حكمها خارجًا عن محل الاجتهاد، واحتمال الخطأ كوجوب المباني الخمسة وحرمة الزنا والفواحش ونحوه، ثم ذكر أن هذه القاعدة لم يرد بها نص من كتاب ولا سنة، ولكنها نتيجة استقراء أحوال الناس، وملاحظة الواقع المشاهد، ولا يمكن القطع باستحالة أن يشذ عن هذه القاعدة شاذ، والجمهور على أنه إذا وقعت الريبة فالأصل هو العذر بالجهل، وقد رأينا عذر الصحابة للجارية التي جهلت حرمة الزنا رغم أن قبح الزنا شرعًا وعقلاً مما لا يكاد يخفى على أحد.

- ثم ردَّ على من قصر قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤].

على القاضي والوالي، وبيَّن أنها عامة تشمل كل من حكم في دين الله -تعالى-، سواء أكان ولي أمرٍ أو قاضيًا أو مفتيًا، أو غير ذلك من عامة الناس، وبيَّن أن الحكم قد يكون بمعنى إنفاذ الأمر، أو وضع صفة شرعية للشيء أو الفعل، وبيَّن أن الكفر في الأولى لا يكون إلا بالجحود، وأن خلاف أهل السنة في هذه المسألة خلاف لفظي قاصر على التسمية فقط؛ أي هل يكون كفره كفر عمل أم كفر مجاز، فالجمهور على الأول، والاختلاف على الثاني، أما الثاني وهو المعطِى صفة شرعية للشيء أو الفعل فبين أنه بالإجماع مستجيز خلاف الله ورسوله، جاحد للنص المعلوم له، كافر مشرك.

فإذا تقرر ذلك علمنا أن الحكم المستنبط من آية المائدة ليس من المعلوم بالضرورة من الدين؛ إذ لم يقل بذلك أحدٌ من أهل العلم، وفرق بين ما تقتضيه البديهة من ضرورة علم المسلم بوجوب طاعة الله وبين ما لا يتأتى له من علم بحكم المخالف لأمر الله إلا بالبلاغ وإقامة الحجة، بالإضافة إلى تقييد ابن عباس وطاوس للحكم الوارد في الآية بالجحود، وشيوع ذلك في كتب التفسير المتداولة، وبهذا يُعلم خطأ ما يبنى على هذه المقولة من أحكام بتكفير عامة الناس.

الفصل العاشر: ثم عقد الفصل العاشر تحت عنوان: الكفر بالطاغوت.

وفيه ناقش من يقولون بأن: القرآن قد جعل الكفر بالطاغوت قرين الإيمان بالله، ومقتضى الكفر بالطاغوت وتكفيره وتكفير من لم يكفره، فبيَّن أن الطاغوت: كل ما عُبد من دون الله، وأنه قد يطلق على الوثن أو الصنم أو الشخص أو الشريعة الزائدة عن حدِّ الله -تعالى-، وأما الكفر بالطاغوت: فهو إنكاره وتكذيب دعواه واعتقاد بطلانه وعدم اتباعه، ولا يقتضي بالضرورة تكفيره، إذ قد يكون الطاغوت وثنًا من الحجر أو الخشب فكيف يكفر الجماد ولا تمييز له ولا تكليف عليه؟ وقد يكون الطاغوت فتوى ضالة أفتى بها أحد أهل العلم خطأً يكون فيها معذورًا، ولكن الفتوى نفسها طاغوت من الطواغيت.

وبيَّن أن القول بأن من اتبع الطاغوت فهو كافر من المجمل الذي يحتاج إلى تفصيل: فإن قصد به الاتباع المطلق ووجوب الطاعة من دون الله فهو كافر بلا جدال، وإن كان الاتباع بالعمل دون الاعتقاد

بضرورة الانقياد المطلق؛ أي مع الإقرار بأن العلم عصيان لأمر الله وأمر الآمر على خلاف ذلك لا يغيره فهو معصية من المعاصي، إلا فيما ورد فيه النص بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان بمجرد العمل.

وردَّ على من زعم بأن الطاغوت مصطلح شرعي لا يسمى به إلا من كان كافرًا مشركًا، ومن ثم فإنه يتعين الحكم بكفره بأنه لا يعرف نصوصًا تدل على ذلك، ولو علم بها لقال بموجبها وصار إليها، ولو صح ذلك لوجب أن يكون معلنًا للكفر والشرك حتى لا يلتبس الناس في أمره، أما من يتلوَّن ويُظهر الإسلام، ويأتي علنًا شعائره ولكن يكون كفره من جهة تحتاج إلى العلم بحقيقة أقواله وأفعاله فإن هذا مما تختلف فيه الآراء ويخفى أمرُه على كثير من الناس، فلا يتأتى تأثيم أو تكفير المخالف في ذلك.

الفصل الحادي عشر: ثم عُقد الفصل الحادي عشر تحت عنوان: التعامل المباشر مع القرآن الكريم.

وفيه ردٌّ على من دعا إلى طرح الفقه القديم، والتعامل المباشر مع القرآن الكريم بحجة أن الأحكام الشرعية التي قال بها الفقهاء، كانت مناسبة للظروف التي أحاطت بهم، وأن منها ما خضع لتوجيهات أصحاب السلطان، وأن الظروف الحاضرة للدعوة تختلف عن الظروف القديمة، فبيَّن أنه ليس لأحد أن يحجر على أحد أن يتعامل مباشرة مع القرآن الكريم، أو أن يجتهد مستنبطًا من آياته الأحكام التي يقوم البرهان على أنها حكم الله الواجب اتّباعه على أن يكون أهلاً لذلك، والأهلية للاجتهاد قد فصَّل القول فيها علماء الأصول من العلم باللغة العربية والقرآن والسنة ومواقع الإجماع ومواقع الاختلاف وأصول الفقه ونحوه، فمن توفرت له هذه الخصائص فإن باب الاجتهاد مفتوح أمامه على مصراعيه، فإن عجز عن ذلك فليس أمامه إلا سؤال أهل العلم.

وبين أن منهجه هو النظر، فما قاله النحويون والمحدِّثون والفقهاء ورده جميعًا إلى القرآن والسنة، فما قام البرهان على صحته كان هو الحق، وأما غيره فصاحبه معذور ومأجور، وإن كنا نحن لم نُكلَّف باتّباعه.

ملحق الأسئلة والأجوبة:

هذا وقد ألحق بالبحث سبعة أسئلة حول موضوع الكتاب (دعاة لا قضاة) تولى فضيلة المؤلف -رحمه الله- الإجابة عليها، وفيما يلي إشارة موجزة لها:

- السؤال الأول: حول مدى اعتبار دخول الفرد في الكيان الإسلامي شرطًا للحكم بإسلامه، بدلالة الواقع العملي في صدر الإسلام، حيث لم نجد رجلاً بايع رسول الله ﷺ وانصرف إلى مجتمعه، بل يدخل مجتمع المسلمين ويعلن ولاءه له حتى وإن اضطرته الظروف لأن يعيش بعيدًا عنه، ومنهم من استشهد بحديث حذيفة: «تلزَمُ جماعَةَ المسلمينَ وإمَامَهم»؟.

وأجاب -رحمه الله-: أن ثبوت عقد الإسلام شرط للدخول في الكيان الإسلامي والانتماء إلى أمة المسلمين، فقد أجمع المسلمون على ثبوت عقد الإسلام بمجرد الإقرار بالشهادتين وبما جاء به رسول الله ﷺ جملة على الغيب، ومن نتيجة ثبوت عقد الإسلام له دخوله في الكيان الإسلامي، وانتماؤه إلى جماعة المسلمين.

أما القول بأننا لم نجد رجلاً بايع رسول الله ﷺ وانصرف إلى مجتمعه، فإن غاية هذا القول أن المسلم مأمور بالهجرة وأن يفارق المشركين إلى المسلمين، والهجرة شريعة من شرائع الإسلام شأنها شأن بقية الشرائع، من جهل وجوبها فهو معذور بجهله، ومن علم بوجوبها ثم تركها جحودًا فقد كفر، وإن قعد عنها بغير جحود فهي معصية من المعاصي، هذا ولم يكن اشتراط الحضور إلى رسول الله ﷺ ومبايعته شفاهة ومصافحته وجهًا لوجه شرطًا في صحة الإسلام، وها هو النجاشي قد توفاه الله وهو مقيم بين أظهر قومه لم يبرح أرض الحبشة، وكان مؤمنًا يكتم إيمانه، وصلى عليه النبي ﷺ عند موته صلاة الغائب.

وقد سبق أن المسلم الذي يقيم بين أظهر المشركين ولم يهاجر إلى جماعة المسلمين، إن كان جاهلاً بوجوب الهجرة فهو معذور بجهله، وإن كان عالمًا بها فقعد عنها جحودًا فهو مشرك كافر، وإن قعد عنها تهاونًا وهو غير معذور ففي شأنه وقع الخلاف: هل يعد فعله هذا معصية أم رِدَّة عن الإسلام؟ ولا يخفى أن الخلاف في هذه المسألة في المسلم الذي يقيم بين أظهر المشركين، لا الذي يقيم بين المسلمين العصاة.

أما إن كان المقصود به الولاء للمسلمين فهو أمر آخر غير الهجرة، وهو أمر متعلق بالإحساس والشعور، وهو مفترض في كل ناطق بالشهادتين بافتراض صدقه وإخلاصه في دعوى الإسلام، وقد أشار النبي ﷺ في حديث حذيفة بأنه سيأتي على المسلمين زمان ليس لهم فيه جماعة ولا إمام، وقد سماهم

على الرغم من ذلك المسلمين، ثم يقال للقائل بهذا القول: ألست بذلك تحكم على نفسك بالكفر؛ لأن هذا الكيان معدوم في هذا الزمان؟ فإن قال: أنا عامل لإيجاده، قلنا قد استبدلت شرطًا بشرط، فقد جعلت شرط الإسلام الدخول في الكيان الإسلامي وليس العمل لإيجاده.

ثم بين أن مبدأ الجماعة هو ما أثبته الإمام الشهيد في رسالة التعاليم في البند العشرين: (لا نكفِّر مسلمًا أقرَّ بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض -برأي أو معصية- إلا إن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذَّب صريح القرآن، أو فسَّره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملاً لا يحتمل تأويلاً غير الكفر)[1].

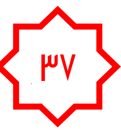
ومن تأوَّل قوله: (وعمل بمقتضاهما) على أن العمل شرط للحكم بالإسلام فهو تمويه فاسد؛ لأن مقتضاه أن يكون ما جاء بعده من تقرير عدم اتهام المسلم بالكفر برأي أو بمعصية لغوًا.

- السؤال الثاني: حول الفرق بين من يشهد للفرد في هذه المجتمعات بالإسلام حتى يثبت عليه الإتيان بما ينقضه أو لا يشهد له بالإسلام حتى يتأكد من مجيئه بما يدل على ذلك؛ لأنه ليس لأصل وجوده في هذه المجتمعات اعتبار يحكم له بالإسلام بمقتضاه.

وقد أجاب عليه -رحمه الله- بأن: كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلُّف الذي نهينا عنه شرعًا، ثم بيَّن أن هناك أحكامًا تبنى على النظر في حال الغالب من الناس، كإلقاء السلام، وديانة اللقيط ونحوه، وفيما عدا ذلك فالأصل هو التبصر بحال من نعامله ونرتبط به، ثم بين أننا نحكم على الفرد في المجتمع الذي عمَّ فيه الإسلام بالإسلام بأي دلالة من الدلالات حتى يتبين منه خلاف ذلك، فالأصل أن لوجود الفرد في هذه المجتمعات أثرًا في الحكم عليه بالإسلام، بالرغم من علمنا بوجود كثير من المرتدين فيها، ثم علمنا عنه ذلك بعينه منهم حكمنا بردته.

- السؤال الثالث: حول مدلول الجاهلية ومدى إطلاقها على المجتمعات المعاصرة، وأجاب -رحمه الله-: بأن الجاهلية كالضلال والعصيان والفسق والظلم، فهي تعني الخروج على أحكام الدين، وهذا الخروج قد يبلغ مبلغ الكفر والخروج من الملة وقد لا يبلغ ذلك، كما قال ﷺ لأبي ذر: «إِنَّكَ امرؤ فيكَ جَاهِلِيَّةٌ»،

([1]) مجموعة الرسائل: ٢٥٩.



والمرجع في التفريق بين النوعين إلى الأحكام الشرعية التي تفرِّق بين المعصية التي تعتبر من قبيل الردة والتي لا تعتبر كذلك، وبيَّن أن القول بأن المجتمع جاهلي يوازي القول بأن المجتمع ضال أو فاسق؛ أي أن فيه خروجًا ظاهرًا على أحكام الله، وأن هذا الخروج صفة غالبة على حال أفراده ونظمه، ولكن هل بلغ بذلك مبلغ الكفر أم لا؟ يحتكم في ذلك إلى النصوص الحاكمة في هذا الشأن.

- السؤال الرابع: حول دور الجماعة، وشرعية وجودها، وأهميته إذا حكم للناس بالإسلام، وأن الحاكم لم يرد فيه نص قاطع في البحث، فبين -رحمه الله-: أن السياسة الشرعية التي انتهجتها الجماعة أنها لا تتعرض للأشخاص بحكم، وإنما تعلن الأحكام الشرعية بتلاوة النصوص، تاركة لكل مستمع أن يضع نفسه في الموضع الذي هو أعلم بنفسه أنه ينطبق عليها، أما دور الجماعة فهو: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، والتعاون على البر والتقوى، وكل هذه أوامر لا يتسنى للفرد تحقيقها منفردًا، فلزم العمل في جماعة؛ لتحقيقها، ومن تخلَّف عن الانضمام لمثل هذه الجماعة فقد أثم، ولا يكفر إلا بجحود الهدف الذي قامت من أجله وهو تحكيم شرع الله عزَّ وجل.

السؤال الخامس: حول ما ذكره بعض الناس من أن الأخذ بالرُخصة لا يصلح ليجتمع عليه صف يريد أن يتحمل عبء الدعوة، وحول مزيد من الإيضاح لمسألة الإكراه، فأجاب -رحمه الله-: بأنه قد أثبت حكم الرخصة لما رآه من استسهال بعض الناس الرمي بالكفر بمجرد الترخص دون الإلمام بالأحكام الشرعية، وإنه يقر بأن الأخذ بالرخصة لا يصلح لأن يجتمع عليه صف يريد أن يتحمل عبء الدعوة؛ لأن الدعوات تنتصر بالصادقين الصابرين من أصحاب العزائم.

- السؤال السادس: حول موضوع الجماعة والبيعة، هل يصح أن يوجد المسلم بغير جماعة؟ وهل خروجه من الجماعة خروج من الملة؟ وما حكم العمل في منظمة تتعارض مع ما يقرره الإسلام أو معروفة بمحاربته؟ فأجاب بأن الجماعة الواردة في النصوص معرفة بأل العهدية والعلمية، فهي جماعة خاصة لها شروطها وأحكامها، وأن الاختيار الفقهي لمؤسس جماعة الإخوان أنها جماعة من المسلمين، وأنها ليست هي الجماعة المقصودة في الأحاديث، ولكنها داعية -بعون الله- إلى تحقيق جماعة المسلمين، ولقد فصَّل من الجماعة من فصَّل ولم يشهد عليهم بالكفر، بل كان القول الصريح: إنهم مسلمون معصومو الدم والمال، وإن الجماعة ترجو لهم أن يخدموا الإسلام في موقع آخر بعد أن استعصى عليهم توطين أنفسهم على الالتزام بنظام الجماعة.

أما التساؤل عن مدى صحة أن يوجد المسلم بغير جماعة، فقد بين أن الجماعة الواردة في الأحاديث جماعة خاصة، لها أحكامها وشروطها، فمن وجد انطباق هذه الشروط على جماعة من الجماعات لزمه العمل معها، وإن كان اعتقاده هذا ليس بحجة على غيره، وإن أمر الله لنا بالتعاون على البرِّ والتقوى يتضمن التآلف في جماعة؛ لتنفيذ أمر الله، وقد جاء في حديث حذيفة تنبؤ النبي ﷺ بمجيء زمان على الناس لا يكون لهم فيه جماعة ولا إمام، وإن هذا لا ينفي عنهم صفة الإسلام، وإن كان لا يعفيهم من الجهاد؛ لتحقيق الجماعة ونَصْب الإمام.

أما الذي يعمل في منظمة تحارب الإسلام والمسلمين، فهو متولٍ للكافرين، وهذه قاعدة عامة يحتاج تطبيقها على الأفراد إلى تحقيق واستيضاحات قلَّ أن تتوافر لغير ذي سلطة.

السؤال السابع: حول مدى دلالة بعد الناس على شريعة الله على أن هناك خللاً اعتقاديًّا لديهم، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾ [المائدة: ٨١].

فجعل اتخاذهم أولياء مترتبًا على عدم إيمانهم ودليلاً عليه.

فأجاب: بأنه على افتراض صحة ذلك، فإن مردَّ الحكم على هذا الخارج ليس إلى أرائنا، ولكن إلى ما حكم الله به عليه، فما بلغ منه مبلغ الكفر والخروج من الملة حكمنا بموجبه، وما كان منه خروج عصيان حكمنا بموجبه، ولا يجوز لنا أن نبتدع من عند أنفسنا حكمًا آخر.

الفصل الثاني

قراءة موضوعية وتعقيبات

لم يقصد فضيلة المؤلف -رحمه الله، كما سبق- إلى كتابة بحث في الدعوة بمفهومها الكامل وبرنامجها الشامل، وإنما قصد بهذه الدراسة أن تكون ردًا محددًا على أفكار محددة قدَّر فضيلته خطورتها وخروجها على أصول الدعوة المقرَّرة في الجماعة، وقد دارت هذه الأفكار في الجملة حول الحدود الفاصلة بين الإيمان والكفر، وأثر ذلك على الحكم على المجتمعات المعاصرة حكَّامًا ومحكومين، وأثر عوارض الأهلية الثلاثة من الجهل والإكراه والتأويل على هذه الأحكام.

وقد تحدث فضيلته في ثنايا ردِّه عن حقيقة الإيمان وحقيقة الكفر، ومتى يثبت عقد الإسلام، ومتى ينتقض، كما تحدث عن رؤيته العقدية لقضية الحكم والتشريع، وعن رؤيته لواقع المجتمعات المعاصرة، وأثر عوارض الأهلية في إجراء الأحكام، ونرى في هذا التعقيب أن يكون ذا شقين:

الأول: نتناول فيه بعض القضايا الأساسية التي دارت حولها مادة هذا الكتاب، فنتتبعها من فصوله المختلفة تحقيقًا وتقويمًا، وذلك حرصًا على الوحدة الموضوعية لهذه الدراسة، وأن تقضي بنا في النهاية إلى منظومة فكرية متكاملة.

الثاني: نتناول فيه بعض فصول هذا الكتاب بالتعليق المستقل، وذلك حرصًا على شمول هذه الدراسة لكل ما تمس الحاجة إلى التعقيب عليه ولا مندوحة للباحث من الوقوف بين يديه، وذلك حتى تجمع هذه الدراسة بين التناسق والتجانس من ناحية وبين الشمول والإحاطة من ناحية أخرى.

المبحث الأول

حقيقة الإيمان والكفر: عرض وتعقيب

المطلب الأول : حقيقة الإيمان

أشار المؤلف -رحمه الله- إلى حقيقة الإيمان كما يراها في عدة مواضع من دراسته، وقد اخترنا البدء بهذه المسألة؛ لأن خلاف الناس في الإيمان هو أول خلاف وقع بين أهل القبلة، وهو محور الخلافات التي وقعت بين المنتسبين إلى الحركة الإسلامية المعاصرة عامة وبين جماعة الإخوان كما يعبر عنها هذا الكتاب، وما انشقَّ عنها أو تفرَّع منها من جماعات وتجمعات.

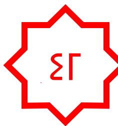
لقد أشار المؤلف إلى قضية الإيمان بحديث مباشر في (ص١١٣) من هذه الدراسة عندما قال: (والإيمان في اللغة ليس مجرد العلم؛ أي تيقن الشيء على حقيقته، أو بعبارة أخرى ليس مجرد التصديق، بل هو العقد بالقلب؛ أي التصديق بالقلب، والنطق باللسان بما يفيد الإقرار بما صدَّقه القلب، فليس بمؤمن من قال بلسانه وهو لا يعتقد بقلبه وليس بمؤمن من استيقن بقلبه ولم ينطق مقرًا بلسانه.

وأيًّا كان الاختلاف حول المعنى اللغوي لكلمة الإيمان، فإن الذي أسلفناه هو معناها الشرعي -مع اختلافٍ حول ما إذا كانت الأعمال تدخل في مدلول الإيمان شرعًا على ما سبق أن أشرنا إليه وما سنعرض له تفصيلاً بعد قليل بإذن الله- ولذا كان لابد أن ينطق العبد بلسانه مقرًا ومعلنًا اعتقاده أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن كل ما جاء به رسول الله ﷺ حقٌ من عند الله، ولو كان الإيمان مجرد العلم وتيقن النفس لكان فرعون وملؤه من المؤمنين، فقد علموا واستيقنوا أن موسى -عليه السلام- رسول حق من عند الله رغم أنهم أبوا الإقرار بذلك والنطق به، قال تعالى:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤].

ولكانت اليهود والنصارى مؤمنين، فقد عرفوا النبي -عليه الصلاة والسلام-، واستيقنوا من ذلك، ومنهم من ذكر ذلك بلسانه، ولكن ليس على سبيل التسليم والإقرار، بل على سبيل الحكاية،

قال تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ



﴿ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦]. وهؤلاء إذ جحدوا ما علموا واستيقنوا منه، وأبوا الإقرار بلسانهم بالحق والتسليم به كفروا ولم يكونوا من المؤمنين[١].

كما أشار إليه مرة أخرى في (ص١٥٧) عندما قال: (إن المتكلمين من الفقهاء في معنى الإيمان انقسم قولهم على أربعة أوجه:

الأول: القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب؛ أي المعرفة والعلم بالقلب فقط، ولو نطق اللسان على خلاف ذلك، وهذا القول خرج من قال به من الإسلام؛ لجحده النص الصريح على وجوب النطق باللسان، (ولكان)[٢] مقتضاه الحكم بإسلام فرعون؛ إذ هو قد استيقن أن موسى عليه السلام رسول من عند الله تعالى:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ﴾ [النمل: ١٤]. ﴿ قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الإسراء: ١٠٢]. ومقتضاه أيضًا أن اليهود والنصارى هم من أهل الجنة؛ لأنهم عرفوا الله، واستيقنوا أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- رسول حقٌ من عند الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾[البقرة: ١٤٦].

ثانيًا: القول بأن الإيمان هو القول باللسان فقط دون عقد القلب؛ أي التصديق باللب، وهذا القول أيضًا خرج القائلون به عن الإسلام؛ لجحدهم النص الصريح بضرورة التصديق بالقلب:

﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥].

ولجحدهم النص الصريح أن المنافقين، وهم الذين قالوا بألسنتهم بالإيمان ولم يعقدوا ذلك بقلوبهم كاذبون وفي الدرك الأسفل من النار.

ثالثا: القول أن الإيمان تصديق؛ أي عقدٌ بالقلب وقولٌ باللسان ولا يزيد ولا ينقص، أما الأوامر والنواهي فهي من شرائع الإيمان وليست من الإيمان، وما ورد من النصوص بتسميتها إيمانًا، كقول الله —

---

(١) دعاة لا قضاة: ١١٣ .
(٢) كذا بالأصل، ولعل صوابها: ولأن.

عز وجل-: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي صلاتكم إلى بيت المقدس، فهو على سبيل المجاز، وبهذا القول يقول الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه.

رابعًا: ما قال به جمهور فقهاء المسلمين، من أن الإيمان مصطلحٌ شرعيٌ معناه: التصديق بالقلب، والقول باللسان، والعمل بالجوارح؛ أي الامتثال للأوامر والنواهي: والتصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص وهو بعض الإيمان، ويزيد الإيمان بالطاعة وينقص بالمعصية)[1].

وكان قد أشار إلى هذه القضية قبل ذلك في (ص٥٩) وهو بصدد حديثه عن الرِّدة وعن الخلاف الذي دار حول بعض الأعمال، وما إذا كان مرتكبها يعتبر مرتدًا، وكلامه في هذا الموضع منقول نصًا من شرح الطحاوية، وفيه إشارة إلى الخلاف الذي دار بين أهل السنة حول دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان وهم الجمهور جعل الإيمان مراتب والكفر مراتب كذلك، وقال: إن هذه الأعمال كفر عملي أو كفر دون كفر، ومن لم يدخل الأعمال في مسمى الإيمان بل جعلها ثمرات له كالحنفية جعل إطلاق الكفر على هذه الأعمال من قبيل المجاز، وهذا هو نص ما أثبته في هذا الموضع:

(ثم بعد هذا الاتفاق تبيَّن أن أهل السنة اختلفوا اختلافًا لفظيًا لا يترتب عليه فساد، وهو أنه: هل يكون الكفر على مراتب، كفرًا دون كفر، كما اختلفوا هل الإيمان على مراتب، إيمان دون إيمان؟ وهذا الاختلاف نشأ من اختلافهم في مسمى الإيمان: هل هو قول وعمل يزيد وينقص أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن ما سماه الله ورسوله كافرًا نسميه كافرًا؛ إذ من الممتنع أن يسمى الله -سبحانه وتعالى- الحاكم بغير ما أنزل الله —تعالى- كافرًا، ويسمي رسوله -عليه الصلاة والسلام- من تقدم ذكره كافرًا، ولا نطلق عليهما اسم الكفر.

ولكن من قال: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص قال: هو كفر عملي لا اعتقادي، والكفر عنده على مراتب، كفر دون كفر كالإيمان عنده.

ومن قال: إن الإيمان هو التصديق، ولا يدخل العمل في مسمى الإيمان، والكفر هو الجحود، ولا يزيدان ولا ينقصان، قال: هو كفر مجازي غير حقيقي؛ إذ الكفر الحقيقي هو الذي ينقل عن الملة،

---

(١) دعاة لا قضاة: ١٥٧، ١٥٨.

وكذلك يقول في تسمية بعض الأعمال، كقوله تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣]. أي صلاتكم إلى المقدس: إنها سميت إيمانـًا مجازًا؛ لتوقف صحتها على الإيمان، ولدلالتها على الإيمان؛ إذ هي دالة على كون مؤديها مؤمنـًا، ولذا يحكم بإسلام الكافر إذا صلى صلاتنا)[1].

وأكد -رحمه الله- في موضع آخر على أن من جحد شيئًا بلسانه مما افترض الله عليه الإيمان به بعد بلوغ الحق إليه وقيام الحجة عليه فهو كافر، ولا شأن لنا بما في قلبه، فقال -رحمه الله-: (أما قولنا: إن الجحود باللسان دون القلب مُخرجٌ عن الإيمان فبرهان ذلك قوله تعالى:

﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

فدلت الآية على أن النطق بكلمة الكفر باللسان في غير إكراه مخرج عن اسم الإيمان بصرف النظر عما يكون في قلب الناطق بها إلا في حالة الإكراه، فلا يُعتد بقول المكره أو عمله، وما دام قلبه مطمئنـًا بالإيمان فهو عند الله مسلم مؤمن، والله هو المطلع على ما في القلب، العالم بحقيقة ما يختلج في النفس)[2].

والذي يتأمل في هذه المواضع وغيرها مما هو مبثوث في ثنايا هذا الكتاب يلاحظ ما يلي:

أولاً: المراجع التي اعتمد عليها في تحرير هذا الموضوع مراجع سلفية، وهي تتمثل في: شرح الطحاوية (٥٧-٦٠)، والإيمان لابن تيمية (١٥٧-١٦٠)، النووي (٤٥)، ابن بطال المالكي (٤٥)، الأصفهاني الشافعي (٤٥)، بل حرص الرجل -رحمه الله- على التأكيد على أن الذي يقول به في هذه الرسالة هو ما اتفقت عليه مذاهب أهل السنة، فقد ذكر في (ص٤٠) من كتابه بعد أن فنَّد شبهات القائلين ببدعة التكفير بالذنوب: (وهذا الذي قلنا به ما اتفقت عليه مذاهب أهل السنة)، ثم أورد كلام الطحاوية وابن حزم والنووي وابن بطال والأصفهاني الشافعي.

ثانيًا: نقده لمقالات المرجئة والجهمية الذين يزعمون أن الإيمان هو مجرد التصديق الخبري؛ أي

---

(١) المرجع السابق: ٥٩.
(٢) المرجع السابق: ٤٨.

المعرفة والعلم بالقلب فقط، وبيانه: أن مقتضى هذه المقولة هو الحكم بإسلام فرعون واليهود والنصارى، والذين يزعمون أن الإيمان هو القول باللسان فقط، وبيانه: أن أصحاب هذه المقالات خارجون من الإسلام؛ لجحودهم النصوص الواردة في وجوب النطق باللسان، والواردة في المنافقين، وإنهم في الدرك الأسفل من النار، ولما يترتب على كل منهما من المآلات الفاسدة بالإجماع[1].

ثالثا: ترجيحه لما عليه جمهور الفقهاء من أن الإيمان قولٌ وعملٌ، يزيد وينقص، ودليلنا على هذا الترجيح أمران:

الأول: ما قرَّره في كتابه من أن الطاعات كالصلاة والزكاة والصوم ونحوه من الإيمان، وإن الإيمان يزيد بالطاعة، وذلك في قوله -رحمه الله- (وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله.. إلخ.

والإيمان يزيد بازدياد الطاعة: ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٤]، وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضعٌ وستون شُعبةً، والحياءُ شعبةٌ من الإيمان»[2].

الثاني: أنه نسب هذا القول في صلب البحث إلى جمهور فقهاء المسلمين، وأضاف في اله الهامش أن هذا هو قول سائر فقهاء أهل الرأي في جميع الأقطار، منهم: مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل، وابن حزم، والطحاوي، ومن سلك سبيلهم، وإن كنت لا أدري كيف سلك هؤلاء جميعًا في عداد فقهاء أهل الرأي، ومعلوم أن مدرسة أهل الرأي هي مدرسة أبي حنيفة وأصحابه؟ ولعل هذا خطأ مطبعي.

أما اقتصاره في بداية تعريفه للإيمان على العقد بالقلب والنطق باللسان، فلعل مرده إلى أن سياق الحديث في هذا الموضوع كان عن الإيمان المجمل الذي ينتقض بانتفاضه عقد الإيمان، وليس عن حقيقة

(١) راجع المرجع السابق: ١١٣- ١٥٧.
(٢) المرجع السابق: ٣٤.

الإيمان التي تنتظم الدين كله أصولاً وفروعًا، ويتفاوت الناس في تحقيقها بين ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات بإذن الله.

إلا أن الذي يرد عليه في تقريره لمذهب جمهور أهل السنة في حقيقة الإيمان من القول بأن التصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص، وهو بعض الإيمان موضع نظر، فقد أثبت أهل العلم تفاضل ما في القلوب من الإيمان قولاً وعملاً، وتفاوت الناس فيه زيادة ونقصًا، وممن تحدث في ذلك بالتفصيل، وبسط الأدلة عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى، وذكر من وجوه زيادة الإيمان ونقصه ما يلي:

الأول: الإجمال والتفصيل فيما أمروا به... فمعلوم أنه لا يجب في أول الأمر ما وجب بعد نزول القرآن كله، ولا يجب على كل عبد من الإيمان المفصَّل مما أخبر به الرسول، ما يجب عليه من بلغه غيره، فمن عرف القرآن والسنن ومعانيها، لزمه من الإيمان المفصل بذلك ما لا يلزم غيره، ولو آمن الرجل بالله وبالرسول باطنًا وظاهرًا، ثم مات قبل أن يعرف شرائع الدين، مات مؤمنًا بما وجب عليه من الإيمان، وليس ما وجب عليه ولا ما وقع عنه، مثل إيمان من عرف الشرائع فآمن بها، وعمل بها، بل إيمان هذا أكمل وجوبًا ووقوعًا، فإن ما وجب عليه من الإيمان أكمل، وما وقع منه أكمل.

الثاني: الإجمال والتفصيل فيما وقع منهم... فكلما علم القلب ما أخبر به الرسول فصدقه، وما أمره به فالتزمه، كان زيادة في إيمانه على من لم يحصل له ذلك، وإن كان معه التزام عام وإقرار عام.

وكذلك من عرف أسماء الله ومعانيها، فآمن بها، كان إيمانه أكمل ممن لم يعرف تلك الأسماء، بل آمن بها إيمانًا مجملاً، أو عرف بعضها، وكلما ازداد الإنسان معرفة بأسماء الله وصفاته وآياته كان إيمانه به أكمل.

الثالث: أن العلم والتصديق نفسه، يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه، كما أن الحسَّ الظاهر بالشيء الواحد، مثل رؤية الناس للهلال وإن اشتركوا فيها، فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض.

وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، وذوق النوع الواحد من الطعام، فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة، والمعاني التي يؤمن بها من معاني

أسماء الرب وكلامه، يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها.

الرابع: أن التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله، فالعلم الذي يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذي لا يعمل به، وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق، ورسوله حق، والجنة حق، والنار حق، وهذا علمه أوجب له محبة الله وخشيته، والرغبة في الجنة، والهرب من النار، والآخر علمه لم يوجب ذلك، فعلم الأول أكمل، فإن قوة المسبب دلَّ على قوة السبب، وهذه الأمور نشأت عن العلم، فالعلم بالمحبوب يستلزم طلبه، والعلم بالمخوف يستلزم الهرب منه، فإذا لم يحصل اللازم، دلَّ على ضعف الملزوم، ولهذا قال النبي ﷺ: «ليس المخبرُ كالمُعَاين»، فإن موسى لما أخبره ربه أن قومه عبدوا العجل، لم يلق الألواح، فلما رآهم قد عبدوه ألقاها، وليس ذلك لشك موسى في خبر الله، لكن المخبرَ وإن جزم بصدق المخبر، فقد لا يتصور المخبَر به في نفسه، كما يتصوره إذا عاينه، بل يكون قلبه مشغولاً عن تصور المخبر به، وإن كان مصدقًا به، ومعلوم أنه عند المعاينة، يحصل له من تصور المخبر به ما لم يكن عند الخبر، فهذا التصديق أكمل من ذلك التصديق.

الخامس: أن أعمال القلوب مثل محبة الله ورسوله، وخشية الله -تعالى- ورجائه، ونحو ذلك هي كلها من الإيمان، كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة، واتفاق السلف، وهذه يتفاضل الناس فيها تفاضلاً عظيمًا.

السادس: أن الأعمال الظاهرة مع الباطنة هي أيضًا من الإيمان، والناس يتفاضلون فيها.

السابع: ذكر الإنسان بقلبه ما أمره الله به واستحضاره لذلك، بحيث لا يكون غافلاً عنه أكمل ممن صدق به وغفل عنه، فإن الغفلة تضاد كمال العلم، والتصديق والذكر، والاستحضار يكمل العلم واليقين؛ ولهذا قال عمر بن حبيب من الصحابة: إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا فتلك نقصانه وهو كذلك، وكان معاذ بن جبل يقول لأصحابه: اجلسوا بنا ساعة نؤمن، قال تعالى:

﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [الكهف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴾ [الأعلى: ١٠، ١١].

ثم كلما تذكر الإنسان ما عرفه قبل ذلك، وعمل به حصل له معرفة شيء آخر لم يكن عرفه قبل ذلك، وعرف من معاني أسماء الله وآياته ما لم يكن عرفه قبل ذلك، كما في الأثر: «مَنْ عمِل بما علِمَ ورَّثه الله عِلْمَ مَا لم يَعْلَمْ»، وهذا أمرٌ يجده في نفسه كل مؤمن...

والإنسان يقرأ السورة مرات، حتى سورة الفاتحة، ويظهر له في أثناء الحال من معانيها ما لم يكن خطر له قبل ذلك، حتى كأنها تلك الساعة نزلت، فيؤمن بتلك المعاني، ويزداد علمه وعمله، وهذا موجود في كل من قرأ القرآن بتدبر، بخلاف من قرأه مع الغفلة عنه، ثم كلما فعل شيئًا مما أمر به، استحضر أنه أمر به فصدَّق الأمر، فحصل له في تلك الساعة من التصديق في قلبه ما كان غافلاً عنه، وإن لم يكن مكذِّبًا منكرًا)[1].

والذي نخلص إليه من هذه النقول: أن التقريرات النظرية الواردة في هذه الدراسة في باب الإيمان تقريرات سلفية في الجملة، لم يخرج بها صاحبها عما عليه أهل السنة والجماعة، بل لم يزد على أن نقل عن أهل العلم تحريرهم لمذهب أهل السنة ونقدهم لمن خالفه، فأين إذن يكمن الخلل على وجه التحديد؟ هذا الذي سنعرض له عند حديثنا عن النقطة الثانية، وهي حقيقة الكفر كما حرَّرتها هذه الدراسة.

([1]) راجع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ٢٣٢- ٢٣٧.

المطلب الثاني : حقيقة الكفر والرِّدَّة

تعرض الكاتب -رحمه الله- إلى بيان حقيقة الكفر والردة بصفة أساسية (ص٤٧) وما بعدها، وإن كان الكتاب لم يخْل بعد ذلك من إشارات عابرة إليها في مواضع متفرقة، فبين أن الكفر يكون بالجحود أو بالتلبس بما جاءت النصوص أنه مخرج لفاعله عن اسم الإيمان، فقال -رحمه الله-: (الكفر في اللغة: التغطية والستر، وهو في الدين صفة من جحد شيئًا مما افترض الله -تعالى- الإيمان به بعد قيام الحجة وبلوغ الحق).

والجحود: إما أن يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب في غير إكراه، أو بهما معًا.

وهو -أي الكفر- أيضًا صفة من عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج لفاعله عن اسم الإيمان[1].

ثم قال: ولا يجوز إطلاق اسم الكفر إلا على من هذه صفته في الدِّين؛ أي على الذي جحد شيئًا مما افترض الله -تعالى- الإيمان به بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه، أو الذي عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له عن اسم الإيمان، وذلك أن الله -تعالى- نقل لفظة الكفر عن معناها اللغوي الذي كان لها أصلاً، وجعل لها معنى خاصًا هو الذي أسلفناه، وأصبح هذا المعنى هو معناها الأصلي الذي إذا ما أطلقت أفادته، ومن ثم فإنه لا يجوز لنا أن نسمي كافرًا إلا ما سماه الله كافرًا)[2].

ولنا على هذا التقرير تحفُّظ أساسي، لعله هو التحفظ الأساسي على منهج هذا الكتاب من أوله إلى آخره، ويتمثل الخلل الذي يدعو إلى هذا التحفظ فيما يلي:

١- قصر الكفر على معنى الجحود وهو الإنكار والتكذيب، وكلاً منهما يتعلق بقول القلب، فإن كان مقصود المؤلف -رحمه الله- أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد وسقوط قول القلب، فهذه هي حقيقة مقالة المرجئة؛ لأن مفاد ذلك أن الإيمان هو التصديق فحسب، وقد تمهَّد في أصول أهل السنة أن الإيمان تصديق وانقياد، وأن من لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر بالله العظيم، فالكفر كما يكون إنكار وتكذيب يكون ردًا واستكبارًا، ويكون إعراضًا ونحوه.

(١) دعاة لا قضاة: ٤٧.
(٢) المرجع السابق: ٤٨.

قال صاحب الطحاوية: (والكفر لا يختص بالتكذيب، بل لو قال: أنا أعلم أنك صادق، ولكن لا أتبعك، بل أعاديك وأبغضك وأخالفك: لكان كفرًا أعظم، فعلم أن الإيمان ليس التصديق فقط، بل إذا كان الكفر يكون تكذيبًا ويكون مخالفةً ومعاداةً بلا تكذيب، فكذلك الإيمان يكون تصديقًا وموافقة وموالاة وانقيادًا، ولا يكفي مجرد التصديق)[1].

ويقول الكمال بن الهمام: (فلابد في تحقيق الإيمان من المعرفة -أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع-، ومن أمر آخر هو: الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام والانقياد للإجلال؛ أي لإجلال الإله —تعالى-، وعدم الاستخفاف بأوامره ونواهيه)[2].

ويقول القسطلاني في تعريف الإيمان: (وهو لغة: التصديق، وهو كما قال التفتازاني: إذعان لحكم المخبر وقبوله، فليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة التصديق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك، بحيث يقع عليه اسم التسلم)[3].

٢- أن الدراسة في مواضع متفرقة تؤكد في تعريفها للاستحلال والجحود أنه عقيدة، فهو إذن يتعلق بقول القلب لا بعمله، فقد عرَّفت الجحود بأنه: الإنكار والتكذيب (ص٤٧)، وبينتُ أن **الجحود المكفر هو الذي يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب في غير إكراه أو بهما معا، وفي تعليقها على معنى اتخاذ الأحبار والرهبان أربابًا من دون الله تؤكد أن المقصود بهذا الاتخاذ هو الاستحلال والتحريم، وإن ذلك يتم بمجرد العقيدة فقط دون عمل، فتقول: (والاستحلال والتحريم يتمان بمجرد العقيدة فقط دون عمل، فمن اعتقد أن الخمر حلال فقد استحلها ولو لم يذق منها قطرة، ومن اعتقد الطلاق حرامًا فقد حرمه ولو لم يكن متزوجًا ولم تكن له امرأة يطلقها، وطبقًا لكل من الروايتين فإن التحريم لا يكون فيه عمل أبدًا؛ لأنه امتناع عن عمل، فكيف يصح القول أن العبرة بالعمل دون العقيدة؟ وكيف يكون اتباع الرهبان والأحبار فيما حرموه بغير عقيدة وغير عمل؟**

والحق أن الآية الكريمة قد سوَّت لا بين عمل وعقيدة وإنما بين عقيدتين جوهرهما واحد: بين

---
(١) شرح العقيدة الطحاوية: ٣٢١.
(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام الحنفي: ٣٠٨.
(٣) إرشاد الساري: ١/ ٨٢.

الاعتقاد والقول أن عزيرًا ابن الله والمسيح ابن الله، والاعتقاد والقول أن للرهبان والأحبار قداسة وعصمة توجبان الاتباع والانقياد لهما ولو خالف أمرهما شريعة الله)[1] إلى أن قال: (فالمدار إذن على النية والاعتقاد، لا على العمل المجرد عن النية والاعتقاد)[2].

ومحور الحديث عن الردة والكفر في الرسالة من أولها إلى آخرها يدور حول الاعتقاد الفاسد تقريبا، ولنتأمل هذه العبارات:

(والإجماع أن من جحد شيئًا مما افترض الله –تعالى- به، فقد كفر وارتدَّ عن الإسلام، إلا أن يكون الجاحد غير عالم بالنص، فيبلغ إليه ويعرف بما هو واجب عليه الإيمان به، وتقام عليه الحجة، فإن أصر بعد ذلك على الجحود والتكذيب حُكم بكفره وردته.

والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نصٌ صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم) [3]، إلى أن قال: (ولذا يتعين أن يكون القول الصادر قاطعًا في الدلالة على الجحد والتكذيب)[4].

- وإن خالفه معاندًا بقوله أو بقلبه فهو كافر مشرك.

- (فالمستحل عدم قيام الحكومة المسلمة بعد علمه بالنصوص القاطعة الدالة على وجوبها جاحدٌ للنص، مستجيزٌ خلاف حكم الله –تعالى- ورسوله، وهو كافر مشرك بلا خلاف، أما المعتقد بوجوبها، وأن أمر الله أن تقوم الحكومة الإسلامية، فإنه إن قعد عن العمل على قيامها فهو فاسق آثم -كما قدمنا- ما لم يكن معذورًا بعذر شرعي مقبول)[5].

ومعظم تقريراته في باب الحاكمية تدور حول الاعتقاد تلمح ذلك من خلال هذه النقول:

- (ونحن نقول بما أجمع عليه المسلمون، من أن: من اعتقد -بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة- أن شخصًا ما، أو هيئة ما، أو جماعة ما، أو كائنًا من كان، له الحق أن يحل ما حرم الله، وثبت حكم

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٢٣.
(2) المرجع السابق: ١٢٤.
(3) دعاة لا قضاة: ٥٥.
(4) المرجع السابق: ٥٦.
(5) المرجع السابق: ١٥١.

تحريمه الأبدي بانقطاع الوحي بوفاة الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يحرم ما أحله الله، وثبت حكم حله الأبدي بانقطاع الوحي بوفاة الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يحد حدًا لم يكن واجبًا حين موته -عليه الصلاة والسلام-، أو يشرع شريعة لم تكن في حياته -عليه الصلاة والسلام-، من اعتقد ذلك بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة، ولم يكن متأولاً لنص من كتاب الله، أو من سنة رسوله -عليه الصلاة والسلام: فهو كافر مشرك، خارج عن الإسلام:

﴿ أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ ﴾[الشورى: ٢١].[١]

- (ومن اعتقد بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة، حدًا لسلطان الله –تعالى- أو لأمره أو لحكمه –تعالى- فقد أشرك؛ إذ لو صح أن لذلك حدًا، لكان لزامًا أن يكون هناك من هو خارج عن هذا الحد؛ أي من لا سلطان لله –تعالى- عليه؛ أي من هو ندٌ لله –تعالى-، وذلك هو الشرك بعينه، أعاذنا الله منه)[٢].

- (ومن اعتقد -بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة- أن شريعة الله –تعالى- التي أمر الله –تعالى- بنفاذها والعمل بها متوقف على إذن شخص أو هيئة أو جماعة أو كائن من كان فقد جعل من هؤلاء حكامًا على الله –تعالى-؛ يحدُ سلطانهم من سلطان الله، فهو قد جعلهم شركاء لله –تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)[٣].

- (إن من بلغه الحق وقامت عليه الحجة، ثم اعتقد، أو قال: إنه يملك أن يحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله، فقد جعل نفسه ندًا لله، وهو كافر مشرك بلا خلاف)[٤].

- (إن الاعتقاد بحدٍ ما لسلطان الله –تعالى- يقتضي حتمًا أن يكون ثمة ما هو خارج عن هذا الحد؛ أي من لا سلطان لله –تعالى- عليه، ولا يعدو ذلك الخارج عن سلطان الله أن يكون غير مخلوق؛ أي هو إله مع الله، أو خلقه خالق آخر؛ أي هو من صنع إله آخر، وذلك كله هو الشرك، أعاذنا الله تعالى منه)[٥].

---

(١) المرجع السابق: ٦٨.
(٢) المرجع السابق: ٦٨.
(٣) المرجع السابق: ٦٩.
(٤) المرجع السابق: ٧٥.
(٥) المرجع السابق: ٧٧.

وسوف نورد مزيدًا من هذه النقول في الفصل المخصص لذلك، بإذن الله.

ولا يخفى أن الأصل في الخلل الاعتقادي تعلقه بقول القلب، فقصر الكفر عليه قصرٌ لحقيقة الإيمان على التصديق الخبري، وهي مقالة الجهمية التي اتفق أهل السنة على ردّها، بل التي صرح الشيخ نفسه بردها في عدة مواضع من كتابه، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

إن حقيقة الاستحلال عند أهل السنة تشمل كلا الأمرين: قول القلب وعمله؛ إذ لا فرق بين تكذيب الحكم الشرعي (سقوط قول القلب) ورده (سقوط عمل القلب)، فإن كلا الأمرين مما يخرج بهما صاحبه من الملة؛ إذ لا فرق بين أن يُكذب رجل بالنبي ﷺ وبين أن يشهد له بالرسالة ويصدقه على ذلك، لكنه يعلن له كرهه وبغضه وحربه ومعاداته، بل لعل الجرم في هذا الأخير أشد، والشناعة في موقفه أبلغ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن العبد إذا فعل الذنب مع اعتقاد أن الله حرمه عليه، واعتقاد انقياده لله فيما حرمه وأوجبه فهذا ليس بكافر، فأما إن اعتقد أن الله لم يحرمه، أو أنه حرمه، لكن امتنع من قبول هذا التحريم وأبى أن يذعن لله وينقاد، فهو إما جاهل أو معاند، ولهذا قالوا: من عصى الله مستكبرًا كإبليس كفر بالاتفاق، ومن عصى مشتهيًا لم يكفر عند أهل السنة والجماعة، وإنما يكفره الخوارج، فإن العاصي المستكبر وإن كان مصدقا بأن الله ربه فإن معاندته له ومحادّته تنافي هذا التصديق.

وبيان هذا: أن من فعل المحارم مستحلاً لها فهو كافر بالاتفاق، فإنه ما آمن بالقرآن من استحل محارمه، وكذلك لو استحلها من غير فعل.

والاستحلال: اعتقاد أن الله لم يحرمها، تارة بعدم اعتقاد أن الله حرمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية ولخلل في الإيمان بالرسالة، وجحدًا محضًا غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام هذا التحريم، ويعاند المحرم، فهذا أشد كفرًا ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذّبه، ثم إن هذا الامتناع والإباء، إما لخلل في اعتقاد حكمةِ الآمر وقدرته، فيعود

هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمردًا أو اتباعًا لغرض النفس، وحقيقته كفر؛ هذا لأنه يعترف لله ورسوله بكل ما أخبره به وصدَّق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه؛ لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك، ولا ألتزمه، وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول، وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، والقرآن مملوء من تكفير مثل هذا النوع، بل عقوبته أشد، وفي مثله قيل: «أشدُّ النَّاسِ عذابًا يومَ القِيامَةِ عَالِمٌ لم يَنفعْه الله بعلمِهِ»، وهو: إبليس، ومن سلك سبيله.

وبهذا يظهر الفرق بين العاصي؛ فإنه يعتقد وجوب ذلك الفعل عليه ويحب أن يفعله، لكن الشهوة والنفرة منعته من الموافقة، فقد أتى من الإيمان بالتصديق والخضوع والانقياد، وذلك قول وعمل، لكن لم يكمل العمل)[1].

فليس الاستحلال إذن تكذيبًا فحسب، ولكن قد يكون مع تصديق الحكم؛ إذا عانده وأبى أن يلتزمه لأي سبب من الأسباب، فالتكذيب يُسقط قول القلب، والعناد والإباء يسقط عمله، وقد سبق أن الإيمان تصديق الخبر والانقياد للأمر، وأن من لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر.

وهذه من البدهيات المقررة عند أهل السنة، حتى أن من اقتصر منهم في تعريف الإيمان على معنى التصديق كان مقصوده التصديق الانقيادي، وليس مجرد التصديق الخبري على ما تقوله الجهمية.

يقول ابن القيم -رحمه الله-: (ونحن نقول: الإيمان هو التصديق، ولكن ليس التصديق مجرد اعتقاد صدق المخبر دون الانقياد له، ولو كان مجرد اعتقاد التصديق إيمانًا لكان إبليس وفرعون وقومه وقوم صالح واليهود الذين عرفوا أن محمدًا رسول الله كما يعرفون أبناءهم مؤمنين مصدِّقين، فالتصديق إنما يتم بأمرين: أحدهما: اعتقاد الصدق، والثاني: محبة القلب وانقياده)[2].

وجاء في حاشية ابن عابدين: (معنى التصديق: قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال؛ كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء،

---

(١) الصارم المسلول: ٣٦٩، ٣٧٠.
(٢) كتاب الصلاة، لابن القيم: ١٩، ٢٠.

ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها)[1].

وقد سبق قول القسطلاني في تعريف الإيمان: (وهو لغة: التصديق، وهو كما قال التفتازاني: إذعانٌ لحكم المخبر وقبوله، فليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك، بحيث يقع عليه اسم التسليم)[2].

وعلى هذا، فإذا كان مقصود الكاتب -رحمه الله- بالاعتقاد ما يقابل أعمال الجوارح؛ أي قول القلب وعمله، فقد تخرج قوله على أصول أهل السنة ولا نزاع، وإن كان مقصوده مجرَّد قول القلب فهذه هي جرثومة التجهم التي نرجو أن ينتبه إلى خطورتها الدارسون حتى لا يجدِّدوا فكر فرقة قد اندثرت وأصبحت أثرًا بعد عين، لاسيما وقد نبه الشيخ نفسه على خطورتها، بل واعتبر أهلها من الفرق الخارجة عن الإسلام[3].

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٢٢١/٤.
(٢) إرشاد الساري: ٨٢/١.
(٣) راجع (ص ١٥٧) من كتاب دعاة لا قضاة.

المبحث الثاني

معيار الحكم بالإسلام... عرض وتعقيب

يؤكد المؤلف -رحمه الله- في أكثر من موضع من الكتاب على أن عقد الإسلام يثبت بمجرد النطق بالشهادتين في التوّ واللحظة، ولا يتوقف ثبوته على شرط آخر، وإن هذا الحكم يظل ثابتا للمقر بالشهادتين، حتى يتلبس بناقض جليٍّ من نواقض الإسلام، وناقش الذين يجعلون من شيوع بعض الأقوال والأعمال المكفرة في هذا العصر مبررًا للتوقف في الحكم بإسلام المعين حتى تثبت براءته من هذه النواقض، وبين -رحمه الله- أن الحكم بالإسلام لا يتنافى مع الحكم بالرِّدة متى ثبت موجبها، كما ناقش الذين يجعلون من دخول الكيان الإسلامي أو لزوم الجماعة شرطًا في ثبوت عقد الإسلام، وبيَّن أن لزوم الجماعة شريعة من شرائع الإسلام يطالب بها المسلم كما يطالب بسائر الفرائض، فإن جحد وجوبها كان مرتدًا، وإن تركها لعذر شرعي فهو من جملة أصحاب الأعذار، وإن تركها لغير عذر فهو محل الاجتهاد، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى تكفيره.

قال -رحمه الله- تحت عنوان: حكم الناطق بالشهادتين (وحكم الناطق بشهادتي: أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله: أن نعتبره مسلمًا تجري عليه أحكام المسلمين، وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته؛ إذ إن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه، وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه، ولكن ذلك من شأن من يعلم السرَّ وأخفى، فمن استيقن قلبه ما نطق به لسانه، كان عند الله مسلمًا مؤمنًا ونفعه ما تلفظه بلسانه)[1].

ثم أورد الأدلة على ذلك وأردفها بقوله: (فهذه النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ قاطعة في دلالاتها على صحة الحكم الذي قلنا به، وهو: أن حكم الله أن نعتبر أن من نطق بالشهادتين مسلمًا، تجري عليه أحكام المسلمين، وأن نعامله بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، باعتباره مسلمًا، وأن نكل سريرته إلى عالم السرائر، جل شأنه)[2].

---

(١) المرجع السابق: ١٤.
(٢) المرجع السابق: ١٦.



ويقول -رحمه الله-: (وعمل الرسول -عليه الصلاة والسلام- وقوله المنقولان إلينا نقل الكافة عن الكافة الذي هو أشد وأقوى أنواع التواتر وأقوى درجات الإجماع، والذي اتفق عليه المسلمون؛ فقهاؤهم وعامتهم منذ ألف وأربعمائة سنة بدون أدنى شذوذ: أن المرء يحكم بإسلامه بنطقه الشهادتين مقرًا بهما، وبما جاء به الرسول ﷺ جملة، وعلى الغيب، والمرء محكوم بإسلامه حين نطقه بالشهادتين وفور نطقه بهما دون أدنى تأخير ولو طرفة عين، ودون أي شرط آخر يعلق عليه الحكم بإسلامه، فإذا نطق بالشهادتين وحُكم له بالإسلام كان من نتيجة ذلك: دخوله «الكيان الإسلامي»، وقبوله فردًا من المسلمين، وانتماؤه إلى أمة المسلمين، فدخوله الكيان الإسلامي والانتماء إليه هو إذن نتيجة لثبوت عقد الإسلام للمرء، وهو أحد النتائج الكثيرة، التي تترتب على ثبوت عقد الإسلام للمرء)[1].

ويقول -رحمه الله-: (فالمرء يحكم له بالإسلام بنطقه بالشهادتين، ويثبت له بذلك عقد الإسلام يقينًا وفور نطقه بالشهادتين، وفي ذات لحظة تلفظه بهما دون أدنى تأخير أو تأويل، وأيًا كانت الظروف التي ينطق فيها بهما، وحتى لو نطق بهما وقد بهره شعاع السيف الذي كاد أن يقتلع رأسه من فوق عنقه)[2].

ويقول: (إن أحاديث رسول الله ﷺ صريحة قاطعة الدلالة على أن من نطق بالشهادتين محكومٌ بإسلامه حال نطقه بهما، ثابت له عقد الإسلام في التوّ واللحظة، معصوم الدم والمال بنطقه بهما، منهي عن أي محاولة لتأويل نطقه بهما، أيًا كانت الظروف التي نطق بالشهادتين فيها، وقد فصّلنا هذا، وأقمنا الأدلة القاطعة على ثبوته وصحته في بحثنا، والذي لا شك فيه أن حكم إسلام الناطق بالشهادتين الذي قرّره الرسول ﷺ إنما أخبر به -عليه الصلاة والسلام- وحيًا عن الله:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤]. وحيًا من الله -عز وجل- الذي علم ويعلم ما كان وما هو كائن وما سوف يكون)[3].

ويقول: (وقد أسلفنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله: أن يحكم بإسلام الناطق بالشهادتين حال نطقه بهما، وأن كل تكليف وكل شريعة غير شريعة النطق بالشهادتين لا تقبل من أحد إلا بعد أن يثبت

(١) المرجع السابق: ١٧٣، ١٧٤.
(٢) المرجع السابق: ١٧٤.
(٣) المرجع السابق: ١٧٧.

له عقد الإسلام بنطقه بالشهادتين، بل ولا تتطلب من أحد ولا تلزمه إلا بعد أن يثبت له عقد الإسلام بنطقه بالشهادتين)[1].

ويقول: (وبذلك يكون الثابت يقينًا من الأحاديث مجتمعة أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله مخلصًا من قلبه، فإنه يكون قد أتى عملاً مصدقًا لما وقر في قلبه، وأن حكم الله: أنه بذلك قد آمن وأسلم)[2].

ويقول: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذ قالها المسلم، أو عمل بها خرجت به من الإسلام، وارتد بها إلى الكفر.

والذي نقول به: أن تلك الأقوال والأعمال قد حددها الله -عز وجل- ووضحها الرسول -عليه الصلاة والسلام-، فليس لنا أن نزيد فيها أو ننقص منها.

كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموعٍ من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام، مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو بذاته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى الكفر.

فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُّ على قولٍ أو عمل، يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجزْ لنا التخلف عن الجماعة بظنٍ أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[3].

---

(1) المرجع السابق: ١٧٨.
(2) المرجع السابق: ٢٤.
(3) المرجع السابق: ٣٦.

وتعقيبنا على ذلك ما يلي:

أولاً: يجب البدء بتحرير محل النزاع بين الشيخ ومخالفيه في هذا المقام، وتمحيص الحديث في هذا المحل، حتى لا تتشعب بنا السبل، وتغيم أمامنا الرؤية، إن محل النزاع بالتحديد هو: ابتداء عقد الإسلام بالإقرار بالشهادتين، وإجراء أحكامه في الظاهر على المقر بهما دون توقف ذلك على شرط آخر، فلم يكن الحديث حول حقيقة الإسلام أو حقيقة الدين أصولاً وفروعًا، وإنما كان الحديث حول إجراء أحكام الإسلام في الظاهر بالإقرار بالشهادتين، ومقصوده الرد على من يجعلون من شيوع بعض الأعمال أو الأقوال المكفرة في مجتمع من المجتمعات مبررًا في التوقف في الشهادة لأفراد هذا المجتمع بالإسلام، وإهدار صلاحية الشهادتين في إثبات عقد الإسلام للمقر بها، حتى يتم التحقق من عدم تلبسه بشيء من هذه النواقض.

⋆ فالشيخ لم يختزل حقيقة الإيمان في مجرد المعرفة، أو التصديق أو الإقرار بالشهادتين، فقد قال دفعًا لهذا الإيهام (وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان؛ كالصلاة والصيام والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله...إلخ.

والإيمان يزيد بازدياد الطاعة: ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَـٰنًا ﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٤]، وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**الإيمان بضعٌ وستون شعبةً والحياءُ شعبةٌ من الإيمان**»[1].

⋆ والشيخ لم يقل: إنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا يرتد عنه صاحبه مهما جاء من قول أو عمل، فقد قال -رحمه الله- دفعًا لهذا الإيهام: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين، فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًّا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم، أو عمل بها خرجت به من

([1]) المرجع السابق: ٣٤.



الإسلام، وارتد بها إلى الكفر)[1].

★ والشيخ -فيما يبدو- لم يجعل من تلبُّس بناقض جلي من نواقض الإسلام بلا عارض من جهل أو تأويل أو إكراه مسلمًا رغم ذلك، وقد ألمح إلى هذا المعنى في الفصل الثاني من بحثه بإشارة عابرة في قوله: (فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة» ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصر على قول أو عمل يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[2]، وإن كان الأمر في تقديرنا لا تقضي حقه هذه اللمحة العابرة، ولا يزال بحاجة إلى إعادة ضبط وتحرير، نفيًا للإيهام ودفعًا للالتباس، وسوف نخص هذه النقطة بمزيد تعليق فيما بعد، إن شاء الله.

وقال مؤكدًا أن موطن النزاع ينحصر في جعل شيوع هذه الأقوال والأعمال المكفرة مبررًا لاتهام الناس بالكفر، ورميهم جملة بالخروج عن الإسلام: (كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموع من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو بذاته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى الكفر)[3].

ثانيًا: كما لا منازعة في استصحاب الحكم بالإسلام لكل منتسب إليه في مجتمعات المسلمين، بل إن مجرد الولادة لأبوين مسلمين كافية لثبوت عقد الإسلام ابتداءً، وكذلك لو كان أحد الأبوين فقط هو المسلم، بل إن اللقيط في هذه الديار محكوم له بالإسلام اعتبارًا بالظاهر الغالب، ولا منازعة في ذلك ولا مشاحة، وذلك حتى يتلبس الشخص بناقض جلي لا شبهة فيه فيحكم عليه بموجبة بعد البلاغ وإقامة الحجة، وإن من شكك في إسلام جماهير المسلمين في هذا العصر؛ لشبهة شيوع الانحراف في باب النسك، أو شبهة موالاة الطواغيت، أو قبول شرائعهم ونحوه فهو واهم غالط، فإن هذا الشيوع يقابله شيوع عوارض الأهلية كذلك؛ من الجهل والإكراه وسوء التأويل، وليس التعويل في الحكم على هذه النواقض

---

(1) المرجع السابق: ٣٥.
(2) المرجع السابق: ٣٦.
(3) المرجع السابق: ٣٦

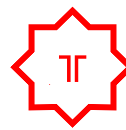
بأولى من التعويل على هذه العوارض واستصحابها عند إجراء الحكم على معين من الناس، وشيوع بشيوع، وقد أحسن المؤلف -رحمه الله- عندما قال في معرض إجابته على سؤال يتعلق بهذه النقطة: (إننا نحكم على الفرد في المجتمع الذي عمَّ فيه الإسلام بالإسلام حتى نتبين خلاف ذلك، هذا رغم عدم سماع غالبية المسلمين للفظ الشهادتين من كل من في هذا المجتمع، وإنما يكفي للعلم بأن الشخص مسلم، وأنه نطق بالشهادتين أنه تصدر عنه أعمال مما وردت في شرائع الإسلام؛ كأن تراه يؤذن أو يردد الأذان أو يصلي على الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يقرأ القرآن، أو يدعو الناس إلى الإسلام، أو إلى إقامة شريعة الله، أو يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر... إلخ.

كما أن حكم من يولد لأبوين مسلمين أو لأب مسلم وأم كتابية حكمه الإسلام، وليس له أن يختار عند البلوغ دينًا غير الإسلام، فإن فعل فإنه مرتد، وعلى ذلك فإننا نحكم لكل من يولد هكذا بالإسلام، ويدل على ولادته كذلك الاسم الذي أطلقه والده عليه إن كان مما لا يسمى بمثله غير المسلمين، فهذا كسابقيه يحكم له بالإسلام ويطالب بشرائعه ويلزم أحكامه إلا أن يخرج عنه بما يخرج عن الإسلام من جحدِ شيء من شرائعه، أو إتيان عمل جاء النص بأنه مخرجٌ عن الإسلام، أو دخل في دين آخر، فهذا مرتد بعد إسلامه وليس كافرًا من الأصل، ولو كان صبيًّا خرج من الإسلام لحظة بلوغه.

من هذا يتعين أن لأصل وجود الفرد في هذا المجتمع أثرًا في الحكم عليه بالإسلام، بالرغم من أننا متأكدون من أن فيهم الكثير ممن خرج عن الإسلام، وارتدَّ عنه، فمن علمنا عنه ذلك بذاته حكمنا بردته وكفره بعد إسلامه)[1].

ثالثًا: ولا منازعة في أن من جعل من لزوم جماعة بعينها في هذا العصر شرطًا للحكم بالإسلام فقد غلط والتبست عليه الأمور، وقد أحسن المؤلف -رحمه الله- في مناقشة هذه المسألة، وأفاد وأجاد، فالجماعة قد تأتي في النصوص من الاجتماع على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، والمفارق لها في هذا الإطار إن كان متأولاً فهو من أصحاب البدع وإن كانت مفارقته لها بغير تأويل فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، وقد تأتي الجماعة بمعنى الاجتماع في الراية، ولزوم الأئمة في غير معصية، والمفارق لها في هذا الإطار يسمى باغيًا ناكثا وإن كان من أهل السنة ما لم تكن مفارقته لها ردة عن الإسلام وموالاة لخصومه ولحاقًا بدار الحرب، وفرق بين التزام الولاء العام لجماعة المسلمين ومفهومها العام

([1]) المرجع السابق: ١٨٠، ١٨١.



والشامل وبين التزام الطاعة لكيانٍ بعينه من الكيانات الإسلامية في هذا العصر.

رابعًا: ولكن الذي يحتاج إلى مزيد من الضبط هو إطلاق القول بثبوت عقد الإسلام بالنطق بالشهادتين في جميع الأحوال، وفي كافة الأعصار والأمصار دون التفريق بين من قصد بهما الإجابة إلى الإيمان وبين من لم يقصد، وبين من كان متلبسًا بناقض من نواقضهما ساعة النطق بهما، وبين من لم يكن متلبسًا بشيء من هذه النواقض، فإن كان هذا هو مقصود المؤلف -رحمه الله- فهو موضع نظر، وهو مخالف للمنقول عن أهل العلم في هذا المقام.

أما أن في هذا الإطلاق نظر؛ فلأننا يجب أن نفرق بين الإقرار الخبري بالشهادتين وبين الإقرار الانقيادي الذي تقصد به الإجابة إلى الإيمان، إنَّ كثيرًا من الناس خاصة من المتخصصين في الدراسات الكونية في الغرب تثبت له بحوثه ودراساته أن الإسلام هو دين الله الحق، وأن محمدًا رسول الله الحق، وقد يخبرُ بذلك ويعلنه، ولكنه يبقى على دين قومه؛ يدخل الكنيسة ويشرب الخمر ويأكل الخنزير، وقد يوجد من اليهود والنصارى من يعتقد بالوحدانية ويؤمن برسالة محمد ﷺ وقد يخبر بذلك، ولكنه لا ينفعه؛ لأنه يعتقد أنه رسول إلى العرب وحدهم، وأن رسالته لا تلزمه، والقصد: أن النطق المعتبر أو الإقرار المعتبر في هذا المقام هو الإقرار الانقيادي الذي يقصد به الإجابة إلى الإيمان، وليس مجرد الإقرار الخبري الذي يبقى صاحبه بعده على دين قومه.

ومن ناحية أخرى فإن التخلي عن نواقض التوحيد عند الإقرار به شرط لاعتبار هذا الإقرار، يشير إلى هذا قوله ﷺ: «مَنْ قَالَ لا إِلهَ إلاَّ اللهُ وكَفَرَ بما يَعبُدُ مِنْ دُونِ اللهِ فقَدْ حَرُمَ دَمُهُ ومَالُهُ، وحِسَابُهُ عَلَى اللهِ»[1]، **فهو يجعل عصمة الدم والمال رهنًا بأمرين: قول لا إله إلا الله، والكفر بما يعبد من دون الله، وما يتعلق وجوده بأمرين لا يتحقق بوجود أحدهما والآخر مفقود، بل تشير إليه كلمة التوحيد نفسها: لا إله إلا الله، فقد بدأت بالنفي قبل الإثبات، وبالتخلي قبل التحلي، وبنفي الشرك قبل إثبات التوحيد؛ ولهذا قال تعالى:**

---

(1) أخرجه مسلم والسيوطي في الجامع الصغير، راجع: صحيح الجامع الصغير، حديث رقم: ٦٤٣٨.



﴿ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ولهذا أيضًا عندما دخل عدي بن حاتم الطائي على النبي ﷺ وكان يعلّق الصليب في عنقه، كان أول ما قال له ﷺ : «يَا عدِيُّ، ألقِ هذا الوثنَ عنْ عُنقِكَ»، وقد نقل فضيلة المؤلف -رحمه الله- هذا الحديث في ثنايا كتابه[1] .

فمن كان متلبسًا بناقض من نواقض الإسلام لحظة الإقرار بالشهادتين وجب عليه الانخلاع عنه، وإعلان البراءة منه، حتى يثبت له بهذا الإقرار عقد الإسلام، أرأيت لو أن قاديانيًا أراد أن يُسلم، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم يجب أن يضيف إليهما الكفر بنبوة مرزا غلام أحمد، والإقرار بأن محمدًا خاتم النبيين؟

أرأيت لو أن نُصيريًا أو دُرزيًا أراد أن يراجع الإسلام، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم يجب عليه بالإضافة إلى ذلك أن يتبرأ من النواقض التي مرقت بها الفرقة التي ينتسب إليها من الدين؟

أرأيت لو أن مرتدًا عن الإسلام قد ثبتت عليه الردة بإنكاره لمعلومٍ من الدين بالضرورة، وأراد أن يراجع الإسلام، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم لابد معهما من الإقرار بما أنكره من الدِّين وثبتت به عليه الردة بيقين؟ أرأيت لو أن عيسويًا أعجميًا ممن يدينون بأن محمدًا ﷺ رسولٌ إلى العرب وحدهم، هل يقبل منه لثبوت عقد الإسلام مجرد الإقرار بالشهادتين أم لابد معهما من الإقرار بأن محمدًا رسول إلى الناس أجمعين؟ أرأيت لو أن رجلاً يركع أمام وثن من الأوثان يطلب شفاعته إلى الله، ويقدم له بين يدي ذلك ألوانًا من النسك والعبادات، هل يقبل منه في هذه الحالة مجرد الإقرار بالشهادتين لثبوت عقد الإسلام أم لابد من انخلاعه عن هذا الشرك وكفره بهذا الطاغوت حتى يصلح هذا الإقرار للشهادة له بالإسلام؟ ولقد ألح فضيلة المؤلف -رحمه الله- إلى هذا المعنى فقال: (فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصر على قول أو عملٍ يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظنِّ أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو

---

[1] راجع: دعاة لا قضاة: ٢٨، ٧٦.

العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[1].

ولكنها كانت لمحة عابرة كنّا نودُّ أن يقف عندها ويوليها ما تستحقه من العناية وهو في مقام التنظير وتحديد المعالم.

أما أن إطلاق القول بثبوت عقد الإسلام بمجرد الإقرار بالشهادتين دون اشتراط القصد إلى الإجابة إلى الإيمان والتخلي عن النواقض عند الإقرار مخالف للمنقول عن أئمة أهل العلم، فقد أشار أهل العلم إلى قصد الإجابة إلى الإيمان وإلى التخلي عن النواقض حتى يتم الإقرار بالإيمان ويثبت بالشهادتين عقد الإسلام.

قال الشافعي -رحمه الله-: (والإقرار بالإيمان وجهان، فمن كان من أهل الأوثان ومن لا دين له يدَّعي أنه دين نبوة ولا كتاب، فإذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله فقد أقر بالإيمان، ومتى رجع عنه قتل.

قال: ومن كان على دين اليهودية والنصرانية، فهؤلاء يدَّعون دين موسى وعيسى -صلوات الله وسلامه عليهما- وقد بدَّلوا منه، وقد أخذ عليهم فيهما الإيمان بمحمد رسول الله ﷺ فكفروا بترك الإيمان به واتباع دينه مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله.

فقد قيل لي أن فيهم من هو مقيم على دينه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، ويقول: لم يبعث إلينا، فإن كان فيهم أحد هكذا، فقال أحد منهم: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله لم يكن هذا مستكمل الإقرار بالإيمان حتى يقول: وأن دين محمد حقٌ أو فرضٌ، وأبرأ مما خالف دين محمد ﷺ، أو دين الإسلام، فإذا قال هذا فقد استكمل الإقرار بالإيمان، فإن رجع عنه استتيب، فإن تاب وإلا قُتل.

وإن كان منهم طائفة تعرف بأن لا تقرَّ بنبوة محمد ﷺ إلا عند الإسلام، أو تزعم أن من أقر بنبوته لزمه الإسلام، فشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله فقد استكملوا الإقرار

---

[1] دعاة لا قضاة: ٣٦.

بالإيمان، فإن رجعوا عنه استتيبوا، فإن تابوا وإلا قتلوا)[1].

والذي يتدبر مقالة الشافعي ﷺ يجد أن مناط الإيمان عنده هو القبول المجمل للإسلام والبراءة المجملة مما يخالفه، وأنه متى عبرت الشهادتان عن هذا ثبت بهما عقد الإسلام لا محالة.

أما إذا وُجد ما يقدح في دلالتهما على هذا المعنى فقد وجب التحقق من ثبوت هذا الإقرار المجمل، ولهذا جعل الإقرار بالشهادتين عند الوثني ومن لا يدين بدين كافيًا في ثبوت عقد الإسلام؛ لعدم وجود ما يقدح في دلالتهما على الإقرار المجمل بالإسلام.

وفرق في أهل الكتاب بين من كان منهم مقيمًا على دينه يشهد لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة، لكنه لا يرى عموم بعثته ﷺ، ويقول: إنه لم يبعث إلينا، فهذا لا ينفعه الإقرار بالشهادتين في ثبوت عقد الإسلام؛ لأنه مع إقراره بهما لم ينخلع عن دينه ولم يدخل في الإسلام؛ أي لم يتحقق عنده مناط الإيمان، وهو الالتزام المجمل بالإسلام والبراءة المجملة مما يخالفه، فلا يكون بالنطق بهما قد استكمل الإقرار بالإيمان؛ لتخلف دلالاتهما في هذه الحالة.

أما من كان من هؤلاء يرى أن من أقر بنبوته فقد لزمه الإسلام، فإنه يثبت له عقد الإسلام بالإقرار بالشهادتين؛ لعدم وجود ما يقدح في دلالتهما على هذا القبول المجمل.

فالقضية عند الشافعي إذن: هل يدل الإقرار بالشهادتين على القبول المجمل للإسلام والانخلاع المجمل مما سواه من الأديان أم لا؟ فإن دلتا على ذلك ثبتا بهما عقد الإسلام لا محالة، وإن تخلفتا عن هذه الدلالة؛ لعارضٍ، فيجب التحقق من حصول هذا القبول المجمل.

وقال القاضي عياض: (اختصاص عصمة المال والنفس بمن قال: لا إله إلا الله تعبيرًا عن الإجابة إلى الإيمان، وأن المراد بهذا مشركو العرب وأهل الأوثان ومن لا يوحِّد، وهم كانوا أول من دُعي إلى الإسلام وقوتل عليه، فأما غيرهم ممن يقر بالتوحيد فلا يكتفي في عصمته بقول: لا إله إلا الله، إذا كان يقولها في كفره وهي من اعتقاده، فلذلك جاء في الحديث الآخر: «وإني رسول الله، ويقيمُ الصلاة، ويؤتي الزّكاة»[2].

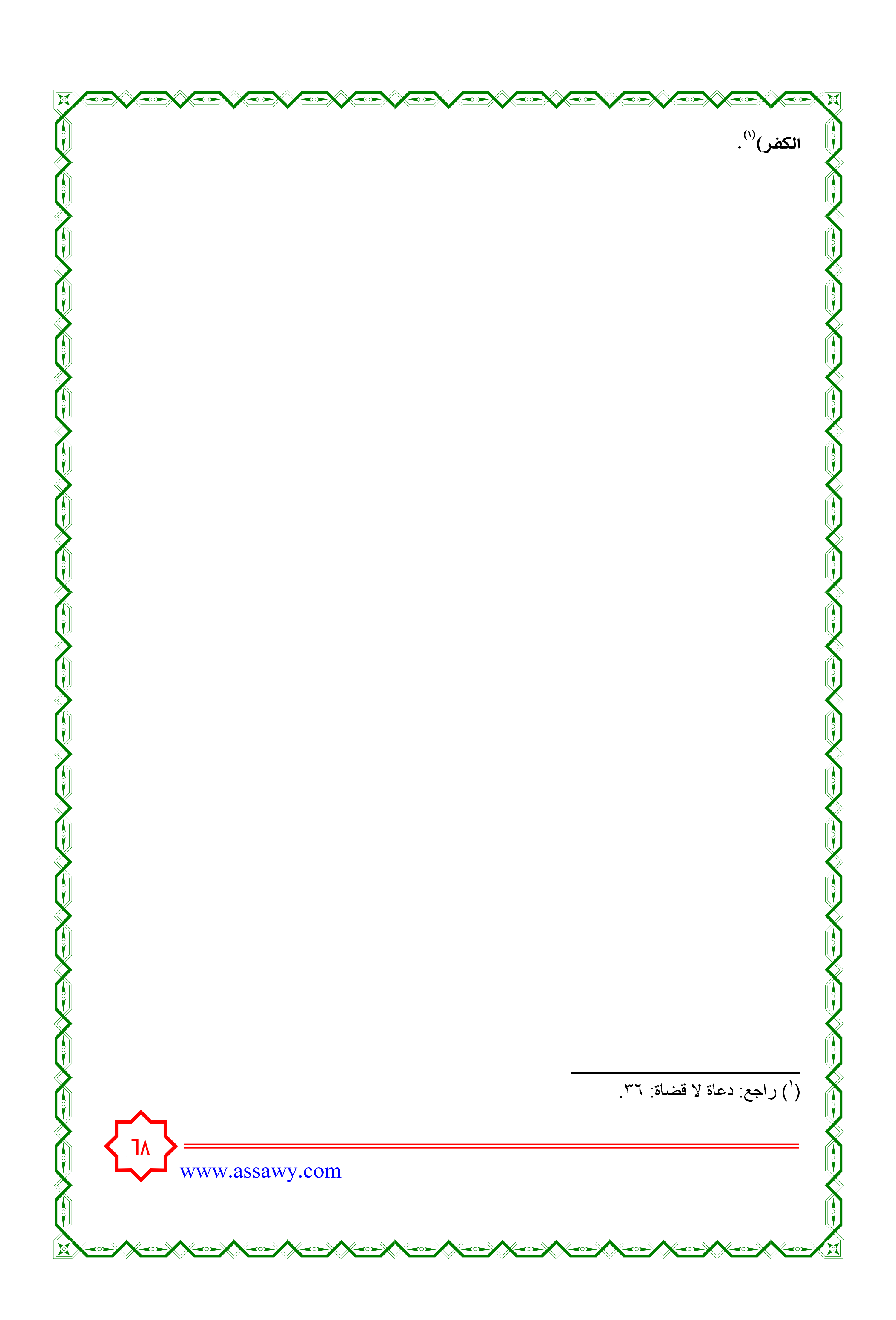
---

(1) الإمام الشافعي: ٦/ ١٥٨، ١٥٩.
(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ١/ ٢٠٦، ٢٠٧.

والذي يتدبر كلام القاضي عياض يجد تمام الموافقة بينه وبين كلام الشافعي ﷺ؛ فالقاضي يجعل عصمة المال والنفس مقرونة بالإقرار بالتوحيد الذي يدل على الإجابة إلى الإيمان؛ أي القبول المجمل للإسلام، فإذا لم يدل على ذلك لم يكن كافيًا في ثبوت هذه العصمة؛ ولهذا قبله من غير تحفظ من مشركي العرب والوثنيين؛ لعدم وجود ما يقدح في هذه الدلالة، وتحفَّظ بالنسبة لغيرهم من أهل الكتاب ممن لا يعني إقراره بالتوحيد التزامه المجمل بالإسلام وبراءته المجملة مما يخالفه، فالعبرة إذن بالإجابة إلى الإيمان المعبر عنها بالإقرار بالتوحيد، فهذا هو المناط في ثبوت عقد الإسلام.

ولا يخفى أن كل هذه المقولات إنما تتحدث عن الكفار الأصليين، أو عمن ثبتت عليه الردة بيقين، فلا وجه لتطبيقها على واقع المجتمعات الإسلامية التي لا يزال الناس فيها على أصل انتسابهم إلى الإسلام وإقرارهم المجمل به، وبراءتهم المجملة من كل دين يخالفه، ولم يتلبسوا فيها بمكفرات يقينية قطعية تنسحب أحكامها على آحاد الناس، واللوث إن وجد في مثل هذه المجتمعات لا يرد -في الغالب- على هذا الإقرار المجمل والالتزام العام، وإنما قد يرد على بعض التفاصيل التي لا يثبت حكمها في حق المخاطبين ولا تجري عليهم أحكامها إلا بعد البلاغ وإقامة الحجة التي من عاندها كان كافرًا مشركًا تارة، وكان عاصيًا فاسقًا تارة أخرى، ولكن تبقى القاعدة: إذا وردت الشبهة على الإقرار المجمل بالإسلام فقد وجب التحقق كما هو الحال في المجتمعات التي يغلب على أهلها بعض النحل المكفرة؛ كالقاديانية والبهائية والدروز والنصيرية ونحوها.

وعلى هذا فلا وجه لمن أراد أن يشغب بهذه المقولات وينتهي منها إلى التوقف في الحكم بالإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ لأنه لا يخفى أن معرض هذه المقولات في الحكم بالإسلام لمن أراد الدخول فيه ابتداءً من الكافرين، أو لمن أراد مراجعته من المرتدين، فلا وجه لأن يتذرع بها أحد؛ للامتناع عن الشهادة بالإسلام لعامة المسلمين في هذه الأيام؛ لشيوع بعض المكفرات؛ وذلك لأن هذه المكفرات لم تبلغ بعامة الناس مبلغ الكفر والردة، ولم تصبح هي السمة العامة الغالبة على آحاد الناس من ناحية، ولشيوع عوارض الأهلية من الجهل والإكراه وسوء التأويل -كما سبق القول- من ناحية أخرى، ولقد أحسن المؤلف -رحمه الله- عندما قال بعد أن ذكر أن من الأقوال والأعمال ما يخرج به صاحبه عن الإسلام: (كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموع من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو بذاته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى



الكفر[1].

---

(1) راجع: دعاة لا قضاة: ٣٦.

المبحث الثالث

قضية الحاكمية.. عرض وتعقيب

تنتهي الدراسة في هذه القضية إلى التفريق بين الحكم بمعنى: إنفاذ الأمر، والحكم بمعنى: إعطاء صفة شرعية للشيء أو الفعل، وبينت أن الصورة الأولى لا يكفر صاحبها إلا بالجحود، أما الثانية فصاحبها كافر مشرك.

يقول -رحمه الله-: (ذلك أن معنى الحكم: إنفاذ الأمر في قضية ما، وهو في الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار، فالحكم إذن هو: إما إنفاذ الأمر، أو وضع صفة شرعية للشيء أو الفعل)[1].

وسوف نتناول كل صورة من هاتين الصورتين بتعليق مناسب فيما يلي:

أ- الحكم بمعنى التنفيذ:

الأصل في هذه الصورة فيما يقرر فضيلته -رحمه الله- أنها من قبيل المعاصي، وأن صاحبها لا يكفر إلا بالجحود، يقول فضيلته بعد أن أشار إلى هذه الصورة: (ولقد سبق أن قدَّمنا البرهان من كتاب الله وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- على أن العامل من المسلمين على خلاف أمر الله –تعالى- لا يكون كافرًا إلا ما استثنى بنص خاص يقضي بأن فاعله ينتفي عنه اسم الإيمان رغم نطقه بالشهادتين، ومن ثمَّ خرج الحاكم بعمله من عموم نص الآية الكريمة إلا أن يكون جاحدًا)[2].

فإذا خطونا مع فضيلته خطوة أخرى وتساءلنا عن معنى الجحود الذي تخرج به هذه الصورة من دائرة المعصية إلى دائرة الكفر والشرك وجدناه يقرر -كما سبق-: أن الجحود هو الإنكار والتكذيب، وأن هذا الجحود المكفر يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب، أو بهما معًا، إلا أن الأول من جنس النفاق الذي لا سبيل لأحد من البشر إلى الاطلاع عليه، فلا يبقى معنا إلا الجحود باللسان أو بهما معًا،

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٥٦.
(2) المرجع السابق: ١٥٦، ١٥٧.

وفي مقام إجراء الأحكام التي تبنى على الظاهر -كما هو معلوم- لا تبقى معنا إلا صورة واحدة هو صورة الجحود باللسان؛ أي بالقول، وقد نص على ذلك فضيلته، فقال: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نص صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم)[1].

إلا أن فضيلته لم يقصر مدلول القول على ما تنطق به الألسنة، بل أضاف إليه كل ما يقع عليه في اللغة اسم القول أيًا كانت الصور التي يتخذها، وأيًا كان الاسم الذي يطلق عليه، فقال -رحمه الله-: (وكل ما يقع عليه في اللغة اسم القول يعتبر قولاً أيًا كانت الصورة التي يتخذها، وأيًا كان الاسم الذي يطلق عليه: فمثلاً الكتابة سواء ظهرت في صورة كتابة أو مقالة في جريدة أو مجلة، أو في صورة رسم، أو سميت قانونًا أو لائحة أو قرارًا أو غير ذلك هي في اللغة قول)[2].

وأكد هذا المعنى بالنسبة للتشريعات الوضعية المناقضة للشريعة الإسلامية في موضع آخر، فقال: (وقد أسلفنا البيان أن التشريعات والقوانين والأنظمة تدخل في مدلول لفظ (القول)، فإذا احتوى التشريع أيًا كانت صورته قانونًا أو قرارًا أو لائحة على تحليل ما حرَّم الله أو تحريم ما أحل الله، أو النهي عما فرضه الله، أو الأمر بما نهى الله عنه فهو باطل لا يجوز العمل به ولا اتباعه، وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله، متى كان قد بلغه الحق وقامت عليه الحجة، كافر مشرك بلا خلاف؛ إذ يكون جاحدًا بقوله للنص الثابت مكذبًا لربه تعالى)[3].

فهل يعني هذا أن فضيلته يقرر أن التشريعات الوضعية كفر أكبر يخرج من الملة؟ وأن واضعها وملتزمها كافر مشرك؛ لأنه بوضعه لهذه التشريعات أو لالتزامه بها قد جحد أحكام الله واستجاز مخالفة شرعه، وذلك محض الردة والخروج من الإسلام؟

وإذا كانت الأمور قد آلت إلى هذا النحو، ففيم كان الخلاف والخصومة إذن مع الآخرين فيما يتعلق بهذه القضية؟ وقد انتهينا إلى القول بأن الخلل الذي يغشى الأمة في ظل تحكيم القوانين الوضعية لا يتعلق بالفروع والجزئيات، ولكنه يخرق الإيمان المجمل، ويهدم أصل الإسلام، وأن التشريعات الوضعية التي تحكم بلاد المسلمين قد بلغت بالأنظمة القائمة عليها مبلغ الردة عن الإسلام والخروج من الملة.

---

(1) المرجع السابق: ٥٥.
(2) المرجع السابق: ٥٦.
(3) المرجع السابق: ٧٤، ٧٥.

إن المعركة -فيما نعلم- لم تدر حول انحرافات جزئية تتعلق بالتنفيذ، وإنما دارت حول انحرافات كلية تتعلق بالتشريع، فقد كانت المواجهة ولا تزال مع أنظمة قامت على تبديل الشريعة، ونقل مصدرية الأحكام من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى البرلمانات ومجالس الأمة، وأرست في الأمة مبدأ التحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله.

أما إذا كان الخلاف في أن أشخاص القائمين على هذه النظم قد أحاط بهم من عوارض الأهلية ما يدرأ عنهم الحكم بالكفر فتلك قضية أخرى لا علاقة لها بتكييف الفعل الذي تلبسوا به ولا بتوصيف الخلل الواقع في الأمة على الجملة، وإنما تتعلق بملابسات شخصية أو قومية أحاطت بمواقف بعض هؤلاء الحكام، وهي بطبيعة الحال ليست واحدة بالنسبة لسائر الحكومات، فهي مما يختلف من حاكم إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، والخلاف حولها لا يكون متعلقًا بالخلاف في أصل الدين، ولا يتهم به أصحابه بالخروج من جماعة المسلمين؛ لأنه مبني على تقدير ملابسات وظروف يزعم بعض الطواغيت أنها أحاطت بهم وقد يصدُقون في ذلك وقد يكذبون، وقد يُصدِّقهم بعضنا على ذلك؛ لما يثبت لديه من مواقف ووثائق تصدق ذلك وتقويه، وقد يكذبهم الآخرون، ويرون ذلك تلونًا وزندقة، والأمر في ذلك قريب، ولا يستحق كل هذه الخصومات.

فإن الحكم في هذا كله: أن تبديل الشرائع وتحكيم القوانين الوضعية يُعد بذاته عملاً من أعمال الكفر الأكبر، سواء علينا أسميناه جحودًا كما هو تعبير فضيلته -رحمه الله-، أم اعتبرناه ناقضًا مباشرًا لأحد أركان التوحيد كما هو تعبير آخرين، ولا حرج في مثل ذلك ولا مشاحة، أما الأشخاص القائمين بهذا التبديل الفاتنين به عباد الله، فلا يخفى أن الأصل فيهم هو الكفر والردة، إلا أن يثبت عن أحد منهم أنه قد أحاط به من عوارض الأهلية ما يحول دون إطلاق هذا الوصف عليه فهو الذي يُعذر بذلك ويتوقف في أمره، فإذا قدر آخرون أن هذه الشبهة عامة، ورأوا أن القوم لهم من شواهد أحوالهم ومن ملابسات أوضاعهم ما يجعل لادعائهم أنهم يريدون الإسلام ولا يمنعهم من تطبيق شريعته في مجتمعاتهم إلا ما يزعمونه من الضغوط الداخلية والخارجية وجهًا من الاحتمال، فلهم أن يستصحبوا هذه الشبهة العامة، ويمتنعوا من إطلاق الحكم بالكفر على آحادهم؛ لما ثبت عندهم من ذلك، وتبقى القضية في أشخاص هؤلاء من قضايا الاجتهاد لا يجوز أن يتراشق فيها الناس بالتهم، ولا أن يتقاذفوا فيها بالمناكر.

ولعل قائلاً يقول: ولكن الشيخ قد اشترط للقول في هذه الحالة؛ ليكون كفرًا شرط الاستحلال، بدلالة قوله: وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله ... كافر مشرك، ولا يخفى هنا أن قوله (مستحلاً) في موضع الحال، فتكون بمثابة الشرط، ويكون تقدير الكلام: وواضعه إن كان مستحلاً مخالفة الله ورسوله فهو كافر مشرك.

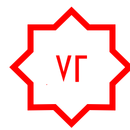
قلنا: يضعف من ذلك أن الشيخ قد جعل الجحود المكفر هو القول الذي يتضمن تبديلاً لأمر الله، فقال: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نصٌ صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم) وفسر القول بكل ما يصدق عليه في اللغة اسم القول، سواء أكان ذلك بالكتابة أو الرسم ونحوه، ومثل ذلك بالتشريعات والقوانين فالقول الذي يتضمن تبديلاً لشريعة الله هو عين الجحود، فهل نشترط للجحود الجحود وللاستحلال الاستحلال؟ إننا إذ نشرط هذا نكون كمن يقول: إن من يصرح باستحلال الزنا يكون كافرًا إذا كان مستحلاً، وإن من يعلن جحود الحكم بما أنزل الله يكون كافرًا بشرط أن يكون جاحدًا، وفي هذا دور ينكره كافة العقلاء، فلم يبق إذن إلا أن تكون العبارة قد تضمنت خطأ مطبعيًا ويكون صوابها: (وواضعه مستحل مخالفة الله ورسوله....كافر مشرك)، فينتقل هذا اللفظ بذلك من الحال إلى الخبر، ومن كونه شرطًا لكونه نتيجة، أو التناقض الذي لا مخلص منه، والذي تنزه عنه فضيلة المؤلف رحمه الله.

ب- الحكم بمعنى التشريع:

وهذه هي الصورة الثانية للحكم التي يجزم فيها فضيلته بكفر صاحبها، واعتباره كافرًا مشركًا؛ لاستجازته مخالفة أمر الله ورسوله، يقول -رحمه الله-: (أما الحاكم على خلاف الأمر بمعنى المعطي صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله فهو بالإجماع مستجيز خلاف الله ورسوله جاحد للنص المعلوم له، كافر مشرك)[1].

ولعل هذه الصورة هي بعينها نفس صورة التشريع الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله، والذي جعله إحدى صور الجحود -كما اشرنا إلى ذلك في الصورة السابقة- واعتبره بذاته دلالة على الاستحلال، وعلامة على جحود حكم الله -عز وجل-، وهذا يؤكد ما سبق أن قررناه في الصورة الماضية من أن إصدار

(1) دعاة لا قضاة: ١٥٨.



تشريع يتضمن تبديلاً لأمر الله يُعد بذاته في نظر الشيخ عملاً من أعمال الكفر الأكبر، ويكون قد اتفق كلامه في كلا الموضعين على تقرير هذه الحقيقة.

وإذا تقرر ذلك فإننا نعيد ما سبق أن ذكرناه في الصورة الماضية أن الخصومة المعاصرة لا تتعلق بواقع يتحاكم إلى الشرع في الجملة، وتتخلله بعض الانحرافات أثناء التنفيذ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لهان الخطب، وكنا في دولة قريبة من دولة بني أمية أو بني العباس،ولا وجه لتجشُّم كل هذا العناء من بناء الجماعات، وعقد البيعات، وإنشاء التنظيمات ونحوه؛ لأن الدولة الإسلامية قائمة وإمامها حاضر.

ولكن الخلل -في الحقيقة- يتعلق بواقع بدلت فيه شرائع الإسلام تبديلاً، فلم يعد الحكم الرسمي في الزنا مثلاً هو الجلد أو الرجم، بل أصبحت هذه العقوبة الشرعية غير مشروعة قانونًا تعرض صاحبها للمساءلة الجنائية، وبعد أن قضى بها خارجًا على الشرعية، خائنًا لأمانة وظيفته، خائنًا في يمينه القضائية التي أقسم فيها على احترام الدستور والقوانين الوضعية، إن الخصومة تدور حول توصيف واقع نقلت فيه مصدرية الأحكام -كما سبق- من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى البرلمانات والمجالس التشريعية، وتحاكم فيه الناس ابتداءً إلى كتابٍ غير القرآن، وإلى دينٍ غير الإسلام، وإذا تحرَّر محل النزاع على هذا النحو فهو من صور الكفر الأكبر بلا نزاع على كل التوصيفين الذين ذكرهما الشيخ لقضية الحكم بغير ما أنزل الله، فهو أولاً جحود للحكم الشرعي من ناحية؛ لأن القول الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله هو الجحود بذاته، كما قرر ذلك -رحمه الله- في الصورة الأولى، وهو ثانيًا: إعطاء صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله، وهي الصورة التي جزم الشيخ فيها بأنها تعد استجازة لمخالفة الله ورسوله، وجحدًا للنصوص الشرعية، وصاحبها كافر مشرك.

فإن قال قائل: لعل مقصود الشيخ في هذه الصورة: الذي يعطي صفة شرعية للشيء وينسبها إلى الله، كما كان الأحبارُ والرُهبان يُبدلون أحكام التوراة والإنجيل، وينسبون ذلك إلى الله بناءً على ما ادَّعوه لأنفسهم من حق النسخ.

قلنا: إن هذا لو صحَّ فإنه لا يشوش على الحكم الذي انتهينا إليه في عرضنا السابق وهو أن صورة التشريع الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله من صور الشرك الأكبر اعتبارًا بالقاعدة الأولى قاعدة الجحود، وهي سالمة من المعارض، ويكون الشيخ قد تحدَّث عن صورتين من صور الكفر الأكبر في هذا الباب: صورة

من يبدِّلون شرائع الله ويصدرون بذلك تشريعات عامة ملزمة، وصورة من يبدلون الحكم الشرعي وينسبون ذلك إلى الله، سواء أصدره في صورة قانون عام، أم كان موقفًا فرديًا لهم.

الفصل الثالث

قراءة في فصول مختارة

المبحث الأول

قراءة في الفصل الثاني

لقد عقد فضيلة المؤلف -رحمه الله- الفصل الثاني للحديث عن الشهادتين، وثبوت عقد الإسلام بهما، والردّ على من شكك في كفايتهما في إثبات عقد الإسلام بهما في واقعنا المعاصر بناءً على قاعدة تغيُّر الدلالات، وأن الذي ينطق بهما الآن لا يعي من معناهما ما كان يعيه من أقرَّ بهما في العصر الأول.

ولنا وقفة بين يدي ما قرره فضيلته في هذا الفصل نوجزها فيما يلي:

أولاً: لقد كان في تعريف فضيلته للشهادتين إجمال بالغ وإيجاز موهم، رغم أنه في مقام يقتضي التفصيل والبيان؛ لأنه في معرض الردّ على مخالف يجعل من معنى الشهادتين مدخلاً إلى تفكير العامة أو التشكيك في الحكم بإسلامهم على الأقل.

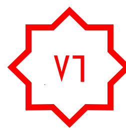
لقد ذكر فضيلته في معنى الشهادة أنها لفظة ينطقها المرء للإخبار بما وقع في نفسه من تيقن من وجود ذات الله -تعالى-، وأنه -تعالى- أحد لا إله سواه[1].

ولنا على هذا التعريف ما يلي:

١- إن التيقن بوجود ذات الله -تعالى- من معاني الربوبية التي أقر بها عتاة المشركين، ولم ينازع فيها إلا قلة شاذة مارقة، أما السَّواد العام للمشركين فعلى الإقرار بها في الجملة، ولهذا لم تكن موطن الخصومة ولا معقِد النزاع بين الرسل وبين من أرسلوا إليهم من المشركين، قال تعالى:

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الزخرف: ٩]. وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ

[1] دعاة لا قضاة: ١١.



مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت:٦١-٦٣]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾[يونس: ٣١]، وقال تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٨٤- ٨٩].

٢- إن نفي التعدد بالشهادتين، والمشار إليه في قوله (وإنه تعالى أحدٌ لا إله سواه) حقٌ في ذاته ولا ريب، ولكنه لم يبين لنا ما هو المقصود بقوله: لا إله سواه، هل هو نفي الخالقية والرازقية عما سوى الله، أم نفي الحاكمية عما سوى الله، أم نفي استحقاق العبادة عما سواه، والأصل أنه في مقام بيان وتفصيل وليس في مقام إجمال وإيجاز، ولم يبين لنا حكم من قصد بهذه الكلمة نفي الخالقية والرازقية عما سوى الله ولم يقصد بها نفي الحاكمية عن غيره، هل يكون قد أقر بالشهادتين الإقرار المعتبر شرعا أم لا؟ وهل من قصد بها ذلك ولم يقصد بها نفي استحقاق العبادة عما سوى الله يكون قد أتى بالإقرار المعتبر شرعًا أم لا؟ رغم أن هذه النقاط معقد النزاع وموطن الخصومة.

ومع هذا -وإحقاقًا للحق- فلا يفوتنا أن نذكر أن الكتاب في مواطن متفرقة وفي إشارات عابرة قد أشار إلى كثير من معاني الإلهية التي أجمل الحديث عنها في هذا الموضع.

★ فأشار إلى تضمن معنى الشهادتين للإقرار بتفرد الله بالحاكمية بقوله: (إن مقتضى الإيمان بالله -تعالى- ومقتضى توحيده -تعالى-، وبعبارة أخرى: مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله الاعتقاد الجازم بأنه -تعالى- دون غيره صاحب الأمر المطلق الذي لا يحده حدٌ، يأمر بما يشاء، ويقضي بما يشاء، ويحكم بما يشاء، وقتما يشاء، لا لعلة تلزمه أن يقضي أو يأمر أو يحكم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ولا يُسأل لم

قضى، أو لم أمر، أو لم حكم ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣][1].

وفي قوله أيضًا: (إن الاعتقاد بأن الله –تعالى- مطلق السلطان الذي لا يحده حد، ومطلق الأمر، ويحكم بما يشاء، ويشرع ما يشاء، ويقي بما يشاء، فإذا حكم –تعالى- حكمًا، وشرع لنا شرعًا، وقضى علينا أمرًا لزمتنا طاعته تعالى، وكان أمره وشرعه وقضاؤه –تعالى- الحق المطلق، والعدل المطلق، والإنصاف الشامل، هذا كله توجب النصوص القاطعة والبراهين المبينة على ما توجبة بديهة العقل، أنه من مفهوم أن لا إله إلا الله، وأنه -سبحانه وتعالى- المنزه عن كل نقص وعن كل عيب، وأنه وحده –تعالى- الذي له الكمال التام والرفعة الحقيقية، وأنه –تعالى- خالق كل شيء دونه، القاهر فوق كل شيء دونه، لا ينازعه في الملك أحد، ولا يشاركه في سلطانه شيء)[2].

وقوله كذلك: (وكذلك القول فيما قدمناه من وجوب الاعتقاد بأن أحدًا لا يملك أن يحل ما حرم الله –تعالى-، أو يحرم ما أحل الله –تعالى-، وأن الناس يتعين عليهم الاعتقاد أن أحدًا -بغير إذن من الله- لا يملك أن يحرم عليهم ما أحله الله –تعالى- لهم، أو يحل لهم ما حرمه الله –تعالى- عليهم، فهذا أيضًا من مقتضى الاعتقاد بوحدانية الله -عز وجل-، وتمام سلطانه؛ لأن الذي يملك من ذات نفسه وبدون إذن من الله –تعالى- تغيير شريعة الله –تعالى- وتبديلها لا يكون إلا ندًا لله –تعالى- وخارجًا عن سلطان الله –تعالى-، وهذا هو الشرك)(٣).

⋆ كما أشار إلى جانب النسك في التوحيد بقوله: (ويندرج تحت هذا المعنى أيضًا [أي: الشرك] الاعتقاد أن شيئًا أو شخصًا له أن يشفع عند الله -عز وجل- شفاعة لازمة القبول؛ لأن لزوم قبول الشفاعة مقتضاه أن الشفيع له سلطان خارج عن سلطان الله –تعالى-، وملزم لله –تعالى-، فهو شريك لله -تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

---

(١) المرجع السابق: ٦٨.
(٢) المرجع السابق: ٧٦، ٧٧.
(٣) المرجع السابق: ٧٨.

أما الاعتقاد بأن شخصًا قد يكون أقرب قبولاً عند الله إذا ما دعا، فليس شركًا، قال تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال عليه الصلاة والسلام: «لكلِ نبيٍّ دعوةٌ دعاها لأمتِه، وإني اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يومَ القِيامةِ»[١].

وقوله: (وكذلك فإن مقتضى الإيمان بالله –تعالى- وتوحيده: الاعتقاد الجازم بأنه –تعالى- المعبود بحقٍّ دون سواه؛ أي المستحق الاتباع والانقياد المطلقين؛ أي الإسلام له –تعالى- دون غيره؛ إذ لو وجب بعض الانقياد والاتباع؛ أي الإسلام لغيره –تعالى- بغير إذنه، لكان ذلك الغير خارجًا عن سلطان الله –تعالى-؛ أي ندًا وشريكًا له –تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)[٢].

* كما أشار إلى جانب الولاء والبراء إشارة عابرة في قوله عندما سئل عن عمل الشخص في منظمة معروفة بأنها تعمل لمحاربة الإسلام والمسلمين: (أما الذي يعمل في منظمة تحارب الإسلام والمسلمين فهو متول للكافرين -وليس من الله في شيء-، وتلك قاعدة عامة، أما تطبيقها على الأفراد فيحتاج إلى تحقيق واستيضاحات قلّما تتوافر لغير ذي سلطة ما لم تكن المنظمة متبرئة من الإسلام جملة، بحيث لا يشتبه على أحد أنها خارجة على الإسلام، محاربة له، ونكرر القول أننا دعاة ولسنا قضاة)[٣].

ولعل عذره -رحمه الله- في عدم تفصيل القول في هذه الجوانب أن البحث لم يكن توجيهًا عامًا ولم يقصد به أن يكون بحثا متكاملاً في الدعوة بمفهومها الشامل، إنما قصد أن يكون ردًا محددًا على أفكار محددة رأى خطورتها على مسار الجماعة يومئذٍ، فانتصب لبيانها مكتفيًا من ذلك بما تمس الحاجة إليه مما وقع فيه الجدل وثارت بشأنه الخصومات.

وقد أشار -رحمه الله- إلى هذا المعنى -كما سبق- في معرض إجابته على سؤال حول معنى الجاهلية، ومدى صحة إطلاقها على المجتمعات المعاصرة بقوله: (نعود فنلفت النظر إلى أن البحث السابق إرساله إنما قصد منه فقط الرد على أقوال معينة ظهرت أخيرًا رأينا خطورتها وخروجها على أصول دعوتنا، فعنينا بالرد على ما وجدنا أنه يلزم الرد عليه من هذه الأفكار دون استقصاء لها جميعًا، ونكرر القول بأننا لم نكتب بحثا في الدعوة بمفهومها الكامل أو برنامجها الشامل، وما كان لنا حاجة بذلك وللدعوة

---

(١) المرجع السابق: ٥٢.
(٢) المرجع السابق: ٦٨.
(٣) المرجع السابق: ١٨٦.

رسائلها وكتبها، وليس الوقت ولا الظروف التي نعيش فيها بالمناسبين للكلام في شؤون الدعوة على وجه التفصيل؛ ولذا فإننا إنما بحثنا ما اضطررنا إلى بحثه، والرد عليه درءًا لخطر أكبر من الأخطار التي تهددنا بالكتابة في الظروف التي تحبط بنا)[1].

ثانيًا: لقد ردَّ فضيلته على الأستاذ المودودي، وأنكر عليه القول بأن كثيرًا من المسلمين في واقعنا المعاصر لم يعد يعي من معاني الشهادتين ما كان يعيه منهما العربي الأول، وساق له حشدًا من النصوص القرآنية التي تؤكد أن القرآن زاخر بالحديث عن معاني الشهادتين، وأنه ليس بعد بيان الله بيان، وأنه لا حاجة للأمة اليوم بالرجوع إلى الأصول اللغوية وما كان يفهمه العربي الأول وقد أغنانا القرآن الكريم عن ذلك كله.

وتعليقنا على ذلك ما يلي:

أ- لا وجه للمنازعة في أن فهم الناس اليوم لقضية التوحيد قد خيم عليه كثير من الغبش، والقول بغير ذلك مكابرة للواقع، لقد رأينا في صفوف المسلمين من يتوجه بدعائه ونسكه لغير الله رغم أنه يقرُ بلا إله إلا الله، ولقد رأينا فيهم من يوالي أعداء الله ويتخذهم بطانة من دون المؤمنين، رغم أنه يقر بلا إله إلا الله، ولقد رأينا فيهم من يفصل الدولة عن الدين، ويجاهر بالتحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله وهم يقرُون بأنه لا إله إلا الله، فالقول بأن إدراك الناس اليوم لحقيقة التوحيد كإدراك الرعيل الأول مكابرة للحس والواقع والبداهة.

ب- أما أن القرآن مليء بالآيات المفصلة لحقائق التوحيد، فهذا حق ولكن كثيرًا من الناس لا يقرؤون، وكثيرًا من الذين يقرؤون لا يتدبرون، بل يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم، قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤]. إن الأزمة ليست في اندثار الحق وجفاف منابعه، ولكن فيمن يقبلون عليه ويرفعون به رأسًا، ويعطونه ما يستحق من التعظيم والتدبر: ولله درُ إقبال عندما قال:

تجلي النور فوق الطور باق فهل بقي الكليم بطور سينا؟

([1]) المرجع السابق: ١٨١.

بل إن الذين تخصَّصوا في الدراسات العقدية أفنوا أعمارهم وأوقاتهم في دراسات فلسفية تجريدية لا تحيي قلوبًا، ولا تصحح مفهومًا، ولا تغير واقعًا، ولا تجنى بها ثمرة.

ج- وعلى هذا فقد كان الأَوْلى أن تحصر القضية في أن هذا الغبش لا يقدح في ثبوت عقد الإسلام ابتداءً، ثم تصحح المفاهيم تباعًا، وكل ما أقيمت به الحجة القاطعة على المسلم وجب عليه أن يقرَّ به وأن يصير إليه، فإن عاند وأبى فقد نكص على عقبيه، وخلع ربقة الإسلام من عنقه، والدليل على ذلك هو كل ما ذكره المؤلف -حفظه الله- من الأدلة، وهي تنتج موضوعها في أحد وجوه دلالتها، بعيدًا عن الدخول في المضايق الأخرى.

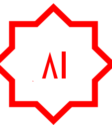
د- من تمام البلاغ أن ينص في هذا الموضع أن الإقرار بالتوحيد يقتضي ثبوت عقد الإسلام ما لم يتلبس لحظة الإقرار به بناقض من نواقض التوحيد، وإلا لتعارضت الدلالتان ووجب التوقف، فلو رأيت رجلاً يُقر بالتوحيد وهو يدوس المصحف بقدمه وهو يعلم أنه مصحف في غير ما إكراه، فإن إقراره بالشهادتين وإن كان دلالة على الإسلام، فإن إهانته للمصحف دلالة على الكفر، واقتران الأمرين معًا يهدر دلالة هذا الإقرار أو يعارضه في أحسن الأحوال، فيصار إلى التوقف.

ومما هو جدير بالذكر أن فضيلة المؤلف أشار إلى هذا الشرط إشارة عابرة في قوله: (فإذا نادى مناد من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُّ على قول أو عمل يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا القول بأن نداءه باطل ولا يلزمنا إجابته، وإذا أمَّنا في الصلاة من هو ظاهره الإسلام لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[1]، ولعلها هي الإشارة الوحيدة في الكتاب إلى هذا الشرط.

هذا ولا يخفى أن الناقض المقصود في هذا المقام هو الناقض الجلي الذي لا يمتري فيه اثنان، ولا يسع مسلم غير مغلوب على عقله إلا الإقرار بأنه ناقض؛ لكونه مما يعلم من الدين بالضرورة، ولهذا فإن كثيرًا من النواقض المتعلقة بالصلة بالأوضاع والنظم المعاصرة ولاءً وبراءً لم يبلغ بعد هذا المبلغ نظرًا لواقع الالتباس، وعدم التمايز، فلا يهدر التلبس ببعضها بالنسبة لعامة الناس دلالة الشهادتين على ثبوت عقد الإسلام، حتى تقام الحجة الرسالية التي يكفر معاندها.

---

(١) المرجع السابق: ٣٦.



هـ- إن الإقرار بالتوحيد لابد أن يكون له دلالة ومضمون لدى المقر، وإن هناك قدرًا من هذه الدلالة لابد من تحققه ابتداءً، حتى يثبت عقد الإسلام، فمثلاً من أقرَّ بالشهادتين وهو يظن أنه لا تعارض بين هذا الإقرار وبين بنوة المسيح أو الملائكة لله، أو أن حق العبادة شركة بين الله وبين الأصنام، أو دان بما يدين به الدروز أو القاديانية أو النصيرية أو الإسماعيلية، فمثل هذا الإقرار لا يُعتد به في الدخول في الإسلام، وقد يحدث خلاف في بعض ما يدخل في هذا القدر الذي يجب معرفته ابتداءً؛ لثبوت عقد الإسلام، إلا أن المقطوع به أن ثمة قدرًا ما بصرف النظر عن الدخول في تفاصيله لابد من معرفته ابتداءً؛ لثبوت عقد الإسلام، وفرق بين أن تكون المنازعة على بعض التفاصيل، وأن تكون المنازعة على المبدأ ذاته، ونجنح إلى القول بأنه لا يجب الإلمام بأي شيء اللهم إلا مجرد التلفظ بالشهادتين تلفظا خاليًا عن أي دلالة مجردًا عن كل مضمون، فإن مثل هذا لا يقول بمثله عاقل فضلاً عن أن يقبل، ويكون هو الحق الذي يفاضل على أساسه ويتهم مخالفه بالتكفير والخروج على عقيدة أهل السنة.

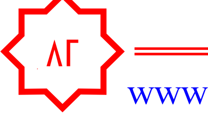
وعلى هذا فيصبح قول المؤلف -رحمه الله- في الفصل الخامس (والمفرق بين بعض الأوامر وبعضها الآخر وبعض الأحكام الشرعية وبعضها الآخر من حيث وجوب العلم بها حتى يكون الشخص مسلمًا يحد حدًّا من عنده، ويحكم بغير ما أنزل الله، ويتبع في ذلك هواه، إلا ما أجمع عليه المسلمون بناءً على البرهان الثابت من حديث رسول الله ﷺ من ضرورة النطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، والإيمان بما جاء به عليه الصلاة والسلام جملة وعلى الغيب، والشهادة بذلك تقتضي العلم بالمشهود عليه ولابد، وأما ما زاد على ذلك فلو جهله المرء كله فهو معذور بجهله غير كافر ولا فاسق ولا عاص)[1].

يصبح هذا القول في حاجة إلى إعادة قراءة وتقييد حتى لا يلزم عليه الحكم بإسلام سائر الفرق الكافرة؛ كالقاديانية والبهرة والنصيرية والدروز لمجرد أنهم أقروا بالشهادتين وما يزعمونه من الإيمان بالله ورسوله.

و- إن الاستدلال بحادثة أبي طالب للدلالة على عدم اشتراط العمل لإثبات عقد الإسلام استدلال يحتاج إلى إعادة قراءة؛ لأنه قد يقال: إن أبا طالب كان على فراش الموت ولم يكن يمكن بل ولا يلزمه من العمل في هذه اللحظات لحظات الاحتضار إلا الإقرار بالشهادتين، ولو كان أبو طالب في هذه اللحظة راكعًا

---

(1) المرجع السابق: ٩٣.



أمام أحد الأصنام يطلب منه الشفاء لطلب منـه كـذلك وفي نفـس الوقـت الإقـلاع عـن ذلـك، ولـو قـدر أن الصلاة كانت مفروضة يومئذٍ وقد حـان وقتها لَطلـب منـه أداؤهـا، فـإن جحـد وجوبهـا فهـو مرتـد وإن تركها تهاونًا فالأمر في محل الاجتهاد، ونحـن لا نـنـازع المؤلـف -رحمـه الله- في أنـه لا يلـزم لثبـوت عقـد الإسلام ابتداءً إلا الإقرار بالشهادتين والتخلي عن النواقض، وإن من فعل ذلك فقد ثبت له عقـد الإسـلام على الفور، ولكن لكي يستمر الحكم عليه بالإسلام يجب أن يستقيم على حقـوق الشهادتين وإلا رجـع مهدرًا كما كان، وأخذ بما يلزم من الحقوق والحدود.

ولكن المنازعة قد ترد في دلالة هذا الدليل على ذلك، فإن الاستدلال بـه قـد لا يـسلم، باعتبـار أن أبـا طالب يومئذ كان على فراش الموت ولم يكن يمكنه عقلاً ولا شرعًا في هـذه اللحظـة إلا ذلـك، ولقائـل أن يقول: لعل هذا لو كان مع أحد الأصحاء لكان النبي ﷺ معـه شـأن آخـر، وقـد يُـساء فهـم هـذا الاسـتدلال، فينقله بعض الناس وقد وقع ذلك فعلاً مـن بـاب الحكم بالإسلام إلى بـاب حقيقـة الإسلام، ويـنـسب إلى المؤلف أنه يختزل حقيقة الدين في النطق بكلمة التوحيد، وهـو مـا صـرح -رحمـه الله- بنقيضه في هـذه الدراسة.

والحقيقة أن الخصومة المعقودة حول هذا الـدليل تعكس لنـا مـدى الالتبـاس الواقـع بـين العـاملين للإسلام في فهـم مقـولات بعـضهم الـبعض، ويجـسد أزمـة الانقطـاع وعـدم التواصـل بيـنهم لإزالـة هـذا الالتباس.

إن المتأمل في كلام المؤلف هنا يجده يسوق الحديث في معرض الحكم بالإسلام، وابتداء عقده؛ ليثبـت من خلاله بطلان اشتراط العمل؛ لابتـداء الحكـم بالإسـلام، وليقـرر أن الحكـم بالإسـلام يثبـت بمجـرد الإقرار بالشهادتين دون توقف على شرط آخر، والقضية في هذا الإطار ينبغي أن تكون مـن المحكم بـين المنتسبين إلى أهل السنة جميعًا، ولا تحتاج إلا إلى إضافة شـرط: التخلـي عـن النـواقض عنـد الإقـرار بهـا، وهو شرط مفترض في كلام المؤلف، وقد أشار إليه إشارة عابرة في (ص ٣٦) عنـد قولـه: (فـإذا نـادى منـادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُ على قولٍ أو عملٍ يخـرج بـه يقينًـا من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا القول بأن نداءه باطل، ولا يلزمنا إجابتـه، وإذا أمَّنَـا في الـصلاة مـن هـو ظاهره الإسلام لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القـائلين أو العـاملين بمـا

يخرجه عن الإسلام).

والذين شنّعوا على الشيخ، أو على الاتجاه الذي يمثله بهذا الاستدلال إنما نقلوا القضية إلى مقام آخر: مقام حقيقة الإسلام وليس مقام الحكم بالإسلام، ونسبوا إلى هذا الاتجاه القول بأن الإسلام كلمة، والنجاة من النار بكلمة، ومن أثبت شيئًا معها فهو من الخوارج، جاء في كتاب (حد الإسلام) بعد ذكر هذا الحديث: (وعندما وقفت مرجئة العصر الحديث على هذا الحديث قالوا: الإسلام كلمة، والنجاة من النار كلمة، أو الخلود فيها بكلمة لا شيء بعدها، ومن أثبت شيئًا معها فهو من الخوارج، وصدق والله وكيع بن الجراح، قال الحميدي: سمعت وكيعًا يقول: أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل والمرجئة يقولون: الإيمان قول، والجهمية يقولون: الإيمان معرفة، وفي رواية أخرى عنه: وهذا كفر.

وقد احتج عليهم الإمام أحمد بما أفحمهم في هذا المجال، قال الإمام أحمد: ويلزمه أن يقول: هو مؤمن بإقراره، وإن أقر بالزكاة في الجملة ولم يجد في كل مائتي درهم خمسة إنه مؤمن، فيلزمه أن يقول إذا أقر ثم شدَّ الزنار في وسطه وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبيع، وعمل الكبائر كلها إلا أنه في ذلك مقر بالله، فيلزمه أن يكون عنده مؤمنًا، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم. أ. هـ، كتاب الإيمان لابن تيمية)[1].

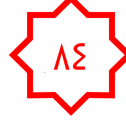
وإنني أدعو القارئ إلى أن يقارن بين هذه المقولة وبين ما أثبته المؤلف في هذا المقام، لقد قال -رحمه الله- تحت عنوان: بطلان القول باشتراط العمل: (ثم نقول: للذي اشترط أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يُحكم بإسلامه: إن فيما قدمناه ما يثبت فساد ذلك القول، فقد أقمنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله —تعالى- أن يعتبر الشخص مسلمًا في ذات اللحظة التي ينطق فيها بالشهادتين، وأنه حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلمًا، ويحرم علينا دمه وماله.

فمن أين جاء الشرط الذي تقول به من وجوب عملٍ ما، وتعليق حكم إسلام من نطق بالشهادتين حتى يأتي بعمل يعتبر مصدقًا لشهادته؟!

ولقد كان أبو طالب يحتضر في فراش الموت، والرسول -عليه الصلاة والسلام- إلى جواره يلح عليه أن

---

(1) حدُّ الإسلام وحقيقة الإيمان، للشيخ عبد المجيد الشاذلي: ٢٩٤.



ينطق «لا إله إلا الله محمد رسول الله»؛ حتى يشهد بها له عند الله، فما جدوى هذه الشهادة وما قيمتها وما الداعي لأن يطلبها الرسول ﷺ من عمه إن كانت بذاتها لا تخرج قائلها من الكفر وتدخل به في الإسلام)[1].

ولا يخفى على المتأمل في عبارة الشيخ أنها تدور جميعًا في فلك الحكم بالإسلام، وابتداء عقده لا في فلك بيان حقيقته، وتأمل ما تحته خط من عباراته السابقة، والحكم بالإسلام عند الشيخ لا يعني استحالة الحكم بالردة بعد ذلك، بل إذا أتى الشخص بعد ذلك بما ينقض عقد إسلامه حُكم عليه بموجبه، ولقد صرح الشيخ بذلك، فقال بعد ذلك بقليل: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم أو عملها خرجت به من الإسلام وارتدَّ بها إلى الكفر)[2].

فالذي أورده صاحب حد الإسلام ونقله عن الإمام أحمد -رحمه الله- حق لا ريب فيه، ولا ينازع فيه المؤلف، والذي أورده المؤلف -رحمه الله- حق لا ريب فيه، ولا ينازع فيه صاحب حدِّ الإسلام، ولكن أحدهما في وادٍ والآخر في وادٍ آخر، وكل منهما يتحدث عن قضية تختلف عن القضية التي يتحدث فيها الآخر، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ز- ولهذا فإنه لا يفوتنا أن نذكر -إحقاقًا للحق وإنصافًا للمؤلف رحمه الله- أن المؤلف لم يقصد بهذا الاستدلال حصر حقيقة الإسلام في النطق بكلمة التوحيد، وإنما كان معرض حديثه في ثبوت عقد الإسلام وابتداء الحكم به، وما يترتب على ذلك من عصمة الدماء والأموال والأعراض، ولم يذهب -رحمه الله- إلى القول بأنه لا يضر مع الإقرار بالشهادتين ذنب ولا ينقضهما عمل، بل على النقيض من ذلك وجدناه يُصرِّح بالتنصيص على ما يرفع هذا الإيهام وينفي هذا اللبس، فيقول -رحمه الله-: (وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق

---

(1) دعاة لا قضاة: ٣٣.
(2) المرجع السابق: ٣٥.

بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان؛ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله...إلخ.

ويقول -رحمه الله-: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا أن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حددت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم أو عملها خرجت به من الإسلام وارتد بها إلى الكفر)(1).

ومن هذه العبارة يتأكد أن موضع الخصومة ينحصر في ابتداء عقد الإسلام، وثبوت حكمه للمقر بالشهادتين، أما استمرار هذا الحكم فلا يكون عند فضيلته إلا باجتناب هذه النواقض، فلا وجه إذن للتشنيع عليه بأنه يحصر الإسلام في الكلمة، وأنه يقول بمقالات الجهمية وأضرابهم، فإن هذا نوع من العجلة أو الظلم الفاحش الذي قد تحمل عليه الخصومات وحري بالدعاة إلى الله أن يترفعوا عن ذلك، وعجيب أن يتهم الشيخ بالتجهم وهو الذي أورد مقالات الجهمية في باب الإيمان وصرح بخروجهم من الإسلام، قال رحمه الله: إن المتكلمين من الفقهاء في معنى الإيمان انقسم قولهم على أربعة أوجه:

الأول: القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب؛ أي المعرفة والعلم بالقلب فقط، ولو نطق اللسان على خلاف ذلك، وهذا القول خرج من قال به من الإسلام؛ لجحده النص الصريح على وجوب النطق باللسان، ولكان مقتضاه الحكم بإسلام فرعون؛ إذ هو قد استيقن أن موسى -عليه السلام- رسول من عند الله:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ﴾ [النمل: ١٤]. ﴿ قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ الإسراء: ١٠٢]. ومقتضاها أيضًا أن اليهود والنصارى هم من أهل الجنة؛ لأنهم عرفوا الله واستيقنوا أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- رسول حق من عند الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦].

(1) المرجع السابق: ٣٥.

الثاني: القول بأن الإيمان هو القول باللسان فقط دون عقد القلب؛ أي التصديق بالقلب، وهذا القول أيضًا خرج القائلون به عن الإسلام؛ لجحدهم النص الصريح بضرورة التصديق بالقلب: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥]، ولجحدهم النص الصريح أن المنافقين، وهم الذين قالوا بألسنتهم بالإيمان ولم يعقدوا ذلك بقلوبهم، كاذبون، وفي الدرك الأسفل من النار)(١).

ح- أن المؤلف -رحمه الله- في معرض مناقشته للقائلين باشتراط العمل؛ لثبوت عقد الإسلام بالشهادتين قد ساق حديث وفد عبد القيس؛ لبيان أن النطق بالشهادتين في ذاته عمل، فمن اشترط العمل فقد تحقق العمل بالشهادتين، قد اجتزأ الحديث بما يوهم القارئ أن النبي ﷺ قد اقتصر في تعريف الإيمان في هذا الحديث على النطق بالشهادتين.

فقال -رحمه الله-: (حدث ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أن وفد عبد القيس أتوا النبي ﷺ، فقالوا ما معناه إنهم على بُعدٍ منه ولا يستطيعون الحضور إليه -عليه الصلاة والسلام- إلا في شهرٍ حرام، وقالوا: فمُرنا بأمر نخبر به من وراءنا ندخل الجنة، فأمرهم ﷺ بأربع، ونهاهم عن أربع، وكان أول ما أمرهم به: الإيمان بالله وحده، ثم قال ﷺ: «وهل تدرُون ما الإيمانُ بالله وَحدَه؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادةُ أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله».

وهكذا عرَّف رسول الله ﷺ الإيمان بالله وحده بأنه: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وهكذا سمى -عليه الصلاة والسلام- النطق بالشهادتين عملاً.

وبذلك يكون الثابت يقينًا من الأحاديث مجتمعة: أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله مخلصًا من قلبه فإنه يكون قد أتى عملاً مصدقًا لما وقر في قلبه، وأن حكم الله أنه بذلك قد آمن وأسلم)(٢).

ولا يخفى أن الحديث لم يقتصر في تعريف الإيمان على الشهادتين: بل قال ﷺ فيما يرويه البخاري

(١) المرجع السابق: ١٥٧.
(٢) دعاة لا قضاة: ٣٤.

ومسلم عن ابن عباس: «شهادةُ أنَّ لا إلهَ إلا الله وأنَّ محمدًا رسولُ الله، وإقام الصَّلاةِ وإيتاء الزَّكاةِ، وصَومُ رمضانَ، وأن تؤدُّوا خُمسًا منَ المغنَم»[1].

وبهذا يكون وقوف فضيلة المؤلف عند الركن الأول، وقوله: (وهكذا عرَّف رسول الله ﷺ الإيمان بالله وحده بأنه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وهكذا سمى -عليه الصلاة والسلام- النطق بالشهادتين عملاً) يُعد نوعًا من الاجتزاء والوهم الذي يحتاج إلى إعادة قراءة من القائمين على تراثه - رحمه الله -، حتى لا يُظن بفضيلته الظنون وهو عندنا أورع وأجل من أن يُقبلَ على شيء من ذلك بتعمُّد.

ومما يلفت النظر في هذا النقل أن المؤلف -رحمه الله- قد ألح في بداية روايته لهذا الحديث أنه يرويه من الذاكرة، ويسوقه بمعناه لا بلفظه، وذلك في قوله: (وحدَّث ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أن وفد عبد القيس أتوا النبي ﷺ، فقالوا ما معناه أنهم على بعد منه، ولا يستطيعون الحضور إليه - عليه الصلاة والسلام- إلا في شهر حرام) ولكنه أثبت في الهامش تخريج هذه الرواية من البخاري مشيرًا إلى الجزء والصفحة، الأمر الذي يضعف احتمال الرواية من الذاكرة التي يتصور معها الوهم والالتباس اللهم إلا إذا كان هناك فاصل زمني بين كتابة نص البحث وبين تخريج نصوصه في الهامش، ولعل تخريج هذه النصوص قد أضيف إلى البحث عند إعداده للطباعة بعد ذلك.

وإن إيراد الحديث على هذا النحو الذي ساقه المؤلف -رحمه الله- يُوهم أن الإيمان بالله واحدًا من هذه الأربع التي أشار إليها ﷺ، ولكن الصواب أنه جماع هذه الأمور الأربعة، وما ذكر الأربعة بعد ذلك إلا تفصيل لهذا الإجمال وبيان لمفرداته.

---

(1) مسلم بشرح النووي: ١/ ٨٨، فتح الباري: ١/ ١٢٩.

على هامش الفصل الثالث

يذكر فضيلته في (ص٥٦) ورود الخلاف حول بعض الأعمال، وما إذا كان مرتكبها يعدُ مرتدًا أم لا، وذكر أن الاختلاف في فهم النصوص أو الاختلاف في صحتها هو مرد هذا الخلاف، ومثل لذلك بترك الصلاة، فقال: (فقد صحح بعض الفقهاء حديثا أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال: «بينَ المُسلمِ وبينَ الكافِرِ تركُ الصَّلاةِ»، ورد البعض الآخر الحديث، وقرر عدم ثبوته)[1].

وتقديم القضية على هذا النحو يتضمن تهميشًا لها، ويوهم القارئ بأن قصارى ما اعتمد عليه القائلون بتكفير تارك الصلاة هو حديث مختلف في صحته.

والقضية كما طرحت على بساط البحث العلمي ليست على هذا المستوى من التبسيط والتسطيح، فقد تحدث من تحدث من أهل العلم في كفر تارك الصلاة، وساق على مذهبه عشرات الأدلة من القرآن والسنة، وادَّعى انعقاد إجماع الصحابة على ذلك.

فقد كتب العلامة ابن القيم كتابًا بعنوان: (كتاب الصلاة وحكم تاركها)، وساق فيه خلاف الفريقين، وأورد من أدلة القائلين بتكفير تارك الصلاة زهاء اثنين وعشرين دليلاً: عشرة منها من القرآن الكريم، واثنا عشرة من السنة المطهرة، وزاد على ذلك دلالة الإجماع، وأن الصحابة قد انعقد إجماعهم على ذلك، فقد قال عمر بعد طعنه، لا إسلام لمن ترك الصلاة، وفي سياق آخر: لا حظَّ في الإسلام لمن ترك الصلاة، وكان هذا بمحضر من الصحابة، ولم ينكروه عليه.

أما الحديث الذي ذكر المؤلف -رحمه الله- أن بعض الفقهاء قد صحَّحه، فقد أورده مسلم في صحيحه بلفظ: «بينَ الرَّجلِ وبينَ الكُفرِ تركُ الصَّلاةِ» في كتاب الإيمان، بل وعقد له بابًا تحت عنوان: باب بيان اسم الكفر على ترك الصلاة، كما رواه أبو داود في السنة، باب في رد الإرجاء، ورواه الترمذي في الإيمان: باب ما جاء في ترك الصلاة، وصححه.

ولسنا هنا بصدد استقراء أدلة الفريقين، ولا ترجيح الراجح منهما، ولكنا أردنا فقط التنبيه على أن عرض هذه القضية على النحو الذي ذكر المؤلف -رحمه الله- فيه تهميش لا يقبل من مثله، رحمه الله.

---

(1) دعاة لا قضاة: ٥٦.



المبحث الأول

حقيقة الإيمان والكفر: عرض وتعقيب

المطلب الأول : حقيقة الإيمان

أشار المؤلف -رحمه الله- إلى حقيقة الإيمان كما يراها في عدة مواضع من دراسته، وقد اخترنا البدء بهذه المسألة؛ لأن خلاف الناس في الإيمان هو أول خلاف وقع بين أهل القبلة، وهو محور الخلافات التي وقعت بين المنتسبين إلى الحركة الإسلامية المعاصرة عامة وبين جماعة الإخوان كما يعبر عنها هذا الكتاب، وما انشقَّ عنها أو تفرَّع منها من جماعات وتجمعات.

لقد أشار المؤلف إلى قضية الإيمان بحديث مباشر في (ص١١٣) من هذه الدراسة عندما قال: (والإيمان في اللغة ليس مجرد العلم؛ أي تيقن الشيء على حقيقته، أو بعبارة أخرى ليس مجرد التصديق، بل هو العقد بالقلب؛ أي التصديق بالقلب، والنطق باللسان بما يفيد الإقرار بما صدَّقه القلب، فليس بمؤمن من قال بلسانه وهو لا يعتقد بقلبه وليس بمؤمن من استيقن بقلبه ولم ينطق مقرًا بلسانه.

وأيًّا كان الاختلاف حول المعنى اللغوي لكلمة الإيمان، فإن الذي أسلفناه هو معناها الشرعي -مع اختلافٍ حول ما إذا كانت الأعمال تدخل في مدلول الإيمان شرعًا على ما سبق أن أشرنا إليه وما سنعرض له تفصيلاً بعد قليل بإذن الله- ولذا كان لابد أن ينطق العبد بلسانه مقرًا ومعلنًا اعتقاده أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن كل ما جاء به رسول الله ﷺ حقٌ من عند الله، ولو كان الإيمان مجرد العلم وتيقن النفس لكان فرعون وملؤه من المؤمنين، فقد علموا واستيقنوا أن موسى -عليه السلام- رسول حق من عند الله رغم أنهم أبوا الإقرار بذلك والنطق به، قال تعالى:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤].

ولكانت اليهود والنصارى مؤمنين، فقد عرفوا النبي -عليه الصلاة والسلام-، واستيقنوا من ذلك، ومنهم من ذكر ذلك بلسانه، ولكن ليس على سبيل التسليم والإقرار، بل على سبيل الحكاية،

قال تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ

﴿ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وهؤلاء إذ جحدوا ما علموا واستيقنوا منه، وأبوا الإقرار بلسانهم بالحق والتسليم به كفروا ولم يكونوا من المؤمنين[١].

كما أشار إليه مرة أخرى في (ص١٥٧) عندما قال: (إن المتكلمين من الفقهاء في معنى الإيمان انقسم قولهم على أربعة أوجه:

الأول: القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب؛ أي المعرفة والعلم بالقلب فقط، ولو نطق اللسان على خلاف ذلك، وهذا القول خرج من قال به من الإسلام؛ لجحده النص الصريح على وجوب النطق باللسان، (ولكان)[٢] مقتضاه الحكم بإسلام فرعون؛ إذ هو قد استيقن أن موسى عليه السلام رسول من عند الله تعالى:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمـــــل: ١٤]. ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الإسراء: ١٠٢]. ومقتضاه أيضًا أن اليهود والنصارى هم من أهل الجنة؛ لأنهم عرفوا الله، واستيقنوا أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- رسول حقٌ من عند الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ١٤٦].

ثانيًا: القول بأن الإيمان هو القول باللسان فقط دون عقد القلب؛ أي التصديق باللب، وهذا القول أيضًا خرج القائلون به عن الإسلام؛ لجحدهم النص الصريح بضرورة التصديق بالقلب:

﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥].

ولجحدهم النص الصريح أن المنافقين، وهم الذين قالوا بألسنتهم بالإيمان ولم يعقدوا ذلك بقلوبهم كاذبون وفي الدرك الأسفل من النار.

ثالثا: القول أن الإيمان تصديق؛ أي عقدٌ بالقلب وقولٌ باللسان ولا يزيد ولا ينقص، أما الأوامر والنواهي فهي من شرائع الإيمان وليست من الإيمان، وما ورد من النصوص بتسميتها إيمانًا، كقول الله —

---

(١) دعاة لا قضاة: ١١٣ .
(٢) كذا بالأصل، ولعل صوابها: ولأن.

عز وجل-: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي صلاتكم إلى بيت المقدس، فهو على سبيل المجاز، وبهذا القول يقول الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه.

رابعًا: ما قال به جمهور فقهاء المسلمين، من أن الإيمان مصطلحٌ شرعيٌّ معناه: التصديق بالقلب، والقول باللسان، والعمل بالجوارح؛ أي الامتثال للأوامر والنواهي: والتصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص وهو بعض الإيمان، ويزيد الإيمان بالطاعة وينقص بالمعصية)[1].

وكان قد أشار إلى هذه القضية قبل ذلك في (ص٥٩) وهو بصدد حديثه عن الرِّدة وعن الخلاف الذي دار حول بعض الأعمال، وما إذا كان مرتكبها يعتبر مرتدًا، وكلامه في هذا الموضع منقول نصًا من شرح الطحاوية، وفيه إشارة إلى الخلاف الذي دار بين أهل السنة حول دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان وهم الجمهور جعل الإيمان مراتب والكفر مراتب كذلك، وقال: إن هذه الأعمال كفر عملي أو كفر دون كفر، ومن لم يدخل الأعمال في مسمى الإيمان بل جعلها ثمرات له كالحنفية جعل إطلاق الكفر على هذه الأعمال من قبيل المجاز، وهذا هو نص ما أثبته في هذا الموضع:

(ثم بعد هذا الاتفاق تبيَّن أن أهل السنة اختلفوا اختلافًا لفظيًا لا يترتب عليه فساد، وهو أنه: هل يكون الكفر على مراتب، كفرًا دون كفر، كما اختلفوا هل الإيمان على مراتب، إيمان دون إيمان؟ وهذا الاختلاف نشأ من اختلافهم في مسمى الإيمان: هل هو قول وعمل يزيد وينقص أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن ما سماه الله ورسوله كافرًا نسميه كافرًا؛ إذ من الممتنع أن يسمى الله -سبحانه وتعالى- الحاكم بغير ما أنزل الله —تعالى- كافرًا، ويسمي رسوله -عليه الصلاة والسلام- من تقدم ذكره كافرًا، ولا نطلق عليهما اسم الكفر.

ولكن من قال: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص قال: هو كفر عملي لا اعتقادي، والكفر عنده على مراتب، كفر دون كفر كالإيمان عنده.

ومن قال: إن الإيمان هو التصديق، ولا يدخل العمل في مسمى الإيمان، والكفر هو الجحود، ولا يزيدان ولا ينقصان، قال: هو كفر مجازي غير حقيقي؛ إذ الكفر الحقيقي هو الذي ينقل عن الملة،

[1] دعاة لا قضاة: ١٥٧، ١٥٨.

وكذلك يقول في تسمية بعض الأعمال، كقوله تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي صلاتكم إلى المقدس: إنها سميت إيمانًا مجازًا؛ لتوقف صحتها على الإيمان، ولدلالتها على الإيمان؛ إذ هي دالة على كون مؤديها مؤمنًا، ولذا يحكم بإسلام الكافر إذا صلى صلاتنا)[١].

وأكد -رحمه الله- في موضع آخر على أن من جحد شيئًا بلسانه مما افترض الله عليه الإيمان به بعد بلوغ الحق إليه وقيام الحجة عليه فهو كافر، ولا شأن لنا بما في قلبه، فقال -رحمه الله-: (أما قولنا: إن الجحود باللسان دون القلب مُخرجٌ عن الإيمان فبرهان ذلك قوله تعالى:

﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

فدلت الآية على أن النطق بكلمة الكفر باللسان في غير إكراه مخرج عن اسم الإيمان بصرف النظر عما يكون في قلب الناطق بها إلا في حالة الإكراه، فلا يُعتد بقول المكره أو عمله، وما دام قلبه مطمئنًا بالإيمان فهو عند الله مسلم مؤمن، والله هو المطلع على ما في القلب، العالم بحقيقة ما يختلج في النفس)[٢].

والذي يتأمل في هذه المواضع وغيرها مما هو مبثوث في ثنايا هذا الكتاب يلاحظ ما يلي:

أولاً: المراجع التي اعتمد عليها في تحرير هذا الموضوع مراجع سلفية، وهي تتمثل في: شرح الطحاوية (٥٧-٦٠)، والإيمان لابن تيمية (١٥٧-١٦٠)، النووي (٤٥)، ابن بطال المالكي (٤٥)، الأصفهاني الشافعي (٤٥)، بل حرص الرجل -رحمه الله- على التأكيد على أن الذي يقول به في هذه الرسالة هو ما اتفقت عليه مذاهب أهل السنة، فقد ذكر في (ص٤٠) من كتابه بعد أن فنّد شبهات القائلين ببدعة التكفير بالذنوب: (وهذا الذي قلنا به ما اتفقت عليه مذاهب أهل السنة)، ثم أورد كلام الطحاوية وابن حزم والنووي وابن بطال والأصفهاني الشافعي.

ثانيًا: نقده لمقالات المرجئة والجهمية الذين يزعمون أن الإيمان هو مجرد التصديق الخبري؛ أي

---

(١) المرجع السابق: ٥٩.
(٢) المرجع السابق: ٤٨.

المعرفة والعلم بالقلب فقط، وبيانه: أن مقتضى هذه المقولة هو الحكم بإسلام فرعون واليهود والنصارى، والذين يزعمون أن الإيمان هو القول باللسان فقط، وبيانه: أن أصحاب هذه المقالات خارجون من الإسلام؛ لجحودهم النصوص الواردة في وجوب النطق باللسان، والواردة في المنافقين، وإنهم في الدرك الأسفل من النار، ولما يترتب على كل منهما من المآلات الفاسدة بالإجماع[1].

ثالثا: ترجيحه لما عليه جمهور الفقهاء من أن الإيمان قولٌ وعملٌ، يزيد وينقص، ودليلنا على هذا الترجيح أمران:

الأول: ما قرَّره في كتابه من أن الطاعات كالصلاة والزكاة والصوم ونحوه من الإيمان، وإن الإيمان يزيد بالطاعة، وذلك في قوله -رحمه الله- (وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله.. إلخ.

والإيمان يزيد بازدياد الطاعة: ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَـٰنًا ﴾ [المدثر: ٢١]، ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٤]، وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضعٌ وستّون شُعبةً، والحياءُ شعبةٌ من الإيمانِ»[2].

الثاني: أنه نسب هذا القول في صلب البحث إلى جمهور فقهاء المسلمين، وأضاف في اله الهامش أن هذا هو قول سائر فقهاء أهل الرأي في جميع الأقطار، منهم: مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل، وابن حزم، والطحاوي، ومن سلك سبيلهم، وإن كنت لا أدري كيف سلك هؤلاء جميعًا في عداد فقهاء أهل الرأي، ومعلوم أن مدرسة أهل الرأي هي مدرسة أبي حنيفة وأصحابه؟ ولعل هذا خطأ مطبعي.

أما اقتصاره في بداية تعريفه للإيمان على العقد بالقلب والنطق باللسان، فلعل مرده إلى أن سياق الحديث في هذا الموضوع كان عن الإيمان المجمل الذي ينتقض بانتفاضه عقد الإيمان، وليس عن حقيقة

---

(١) راجع المرجع السابق: ١١٣- ١٥٧.
(٢) المرجع السابق: ٣٤.

الإيمان التي تنتظم الدين كله أصولاً وفروعًا، ويتفاوت الناس في تحقيقها بين ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات بإذن الله.

إلا أن الذي يرد عليه في تقريره لمذهب جمهور أهل السنة في حقيقة الإيمان من القول بأن التصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص، وهو بعض الإيمان موضع نظر، فقد أثبت أهل العلم تفاضل ما في القلوب من الإيمان قولاً وعملاً، وتفاوت الناس فيه زيادة ونقصًا، وممن تحدث في ذلك بالتفصيل، وبسط الأدلة عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى، وذكر من وجوه زيادة الإيمان ونقصه ما يلي:

الأول: الإجمال والتفصيل فيما أمروا به... فمعلوم أنه لا يجب في أول الأمر ما وجب بعد نزول القرآن كله، ولا يجب على كل عبد من الإيمان المفصَّل مما أخبر به الرسول، ما يجب عليه من بلغه غيره، فمن عرف القرآن والسنن ومعانيها، لزمه من الإيمان المفصل بذلك ما لا يلزم غيره، ولو آمن الرجل بالله وبالرسول باطنًا وظاهرًا، ثم مات قبل أن يعرف شرائع الدين، مات مؤمنًا بما وجب عليه من الإيمان، وليس ما وجب عليه ولا ما وقع عنه، مثل إيمان من عرف الشرائع فآمن بها، وعمل بها، بل إيمان هذا أكمل وجوبًا ووقوعًا، فإن ما وجب عليه من الإيمان أكمل، وما وقع منه أكمل.

الثاني: الإجمال والتفصيل فيما وقع منهم... فكلما علم القلب ما أخبر به الرسول فصدقه، وما أمره به فالتزمه، كان زيادة في إيمانه على من لم يحصل له ذلك، وإن كان معه التزام عام وإقرار عام.

وكذلك من عرف أسماء الله ومعانيها، فآمن بها، كان إيمانه أكمل ممن لم يعرف تلك الأسماء، بل آمن بها إيمانًا مجملاً، أو عرف بعضها، وكلما ازداد الإنسان معرفة بأسماء الله وصفاته وآياته كان إيمانه به أكمل.

الثالث: أن العلم والتصديق نفسه، يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه، كما أن الحسَّ الظاهر بالشيء الواحد، مثل رؤية الناس للهلال وإن اشتركوا فيها، فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض.

وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، وذوق النوع الواحد من الطعام، فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة، والمعاني التي يؤمن بها من معاني

أسماء الرب وكلامه، يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها.

الرابع: أن التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله، فالعلم الذي يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذي لا يعمل به، وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق، ورسوله حق، والجنة حق، والنار حق، وهذا علمه أوجب له محبة الله وخشيته، والرغبة في الجنة، والهرب من النار، والآخر علمه لم يوجب ذلك، فعلم الأول أكمل، فإن قوة المسبب دلَّ على قوة السبب، وهذه الأمور نشأت عن العلم، فالعلم بالمحبوب يستلزم طلبه، والعلم بالمخوف يستلزم الهرب منه، فإذا لم يحصل اللازم، دلَّ على ضعف الملزوم، ولهذا قال النبي ﷺ: «ليس المخبرُ كالمُعَاين»، فإن موسى لما أخبره ربه أن قومه عبدوا العجل، لم يلق الألواح، فلما رآهم قد عبدوه ألقاها، وليس ذلك لشك موسى في خبر الله، لكن المخبرَ وإن جزم بصدق المخبر، فقد لا يتصور المخبَر به في نفسه، كما يتصوره إذا عاينه، بل يكون قلبه مشغولاً عن تصور المخبر به، وإن كان مصدقًا به، ومعلوم أنه عند المعاينة، يحصل له من تصور المخبر به ما لم يكن عند الخبر، فهذا التصديق أكمل من ذلك التصديق.

الخامس: أن أعمال القلوب مثل محبة الله ورسوله، وخشية الله -تعالى- ورجائه، ونحو ذلك هي كلها من الإيمان، كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة، واتفاق السلف، وهذه يتفاضل الناس فيها تفاضلاً عظيمًا.

السادس: أن الأعمال الظاهرة مع الباطنة هي أيضًا من الإيمان، والناس يتفاضلون فيها.

السابع: ذكر الإنسان بقلبه ما أمره الله به واستحضاره لذلك، بحيث لا يكون غافلاً عنه أكمل ممن صدق به وغفل عنه، فإن الغفلة تضاد كمال العلم، والتصديق والذكر، والاستحضار يكمل العلم واليقين؛ ولهذا قال عمر بن حبيب من الصحابة: إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا فتلك نقصانه وهو كذلك، وكان معاذ بن جبل يقول لأصحابه: اجلسوا بنا ساعة نؤمن، قال تعالى:

﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [الكهف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴾ [الأعلى: ١٠، ١١].

ثم كلما تذكر الإنسان ما عرفه قبل ذلك، وعمل به حصل له معرفة شيء آخر لم يكن عرفه قبل ذلك، وعرف من معاني أسماء الله وآياته ما لم يكن عرفه قبل ذلك، كما في الأثر: «مَنْ عمِل بما علِمَ ورَّثه الله عِلْمَ مَا لم يَعْلَمْ»، وهذا أمرٌ يجده في نفسه كل مؤمن...

والإنسان يقرأ السورة مرات، حتى سورة الفاتحة، ويظهر له في أثناء الحال من معانيها ما لم يكن خطر له قبل ذلك، حتى كأنها تلك الساعة نزلت، فيؤمن بتلك المعاني، ويزداد علمه وعمله، وهذا موجود في كل من قرأ القرآن بتدبر، بخلاف من قرأه مع الغفلة عنه، ثم كلما فعل شيئًا مما أمر به، استحضر أنه أمر به فصدَّق الأمر، فحصل له في تلك الساعة من التصديق في قلبه ما كان غافلاً عنه، وإن لم يكن مكذّبًا منكرًا)[1].

والذي نخلص إليه من هذه النقول: أن التقريرات النظرية الواردة في هذه الدراسة في باب الإيمان تقريرات سلفية في الجملة، لم يخرج بها صاحبها عما عليه أهل السنة والجماعة، بل لم يزد على أن نقل عن أهل العلم تحريرهم لمذهب أهل السنة ونقدهم لمن خالفه، فأين إذن يكمن الخلل على وجه التحديد؟ هذا الذي سنعرض له عند حديثنا عن النقطة الثانية، وهي حقيقة الكفر كما حرَّرتها هذه الدراسة.

([1]) راجع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ٢٣٢- ٢٣٧.

المطلب الثاني : حقيقة الكفر والرِّدّة

تعرض الكاتب -رحمه الله- إلى بيان حقيقة الكفر والردة بصفة أساسية (ص٤٧) وما بعدها، وإن كان الكتاب لم يخْل بعد ذلك من إشارات عابرة إليها في مواضع متفرقة، فبين أن الكفر يكون بالجحود أو بالتلبس بما جاءت النصوص أنه مخرج لفاعله عن اسم الإيمان، فقال -رحمه الله-: (الكفر في اللغة: التغطية والستر، وهو في الدين صفة من جحد شيئًا مما افترض الله —تعالى- الإيمان به بعد قيام الحجة وبلوغ الحق).

والجحود: إما أن يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب في غير إكراه، أو بهما معًا.

وهو -أي الكفر- أيضًا صفة من عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج لفاعله عن اسم الإيمان[١].

ثم قال: ولا يجوز إطلاق اسم الكفر إلا على من هذه صفته في الدِّين؛ أي على الذي جحد شيئًا مما افترض الله —تعالى- الإيمان به بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه، أو الذي عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له عن اسم الإيمان، وذلك أن الله —تعالى- نقل لفظة الكفر عن معناها اللغوي الذي كان لها أصلاً، وجعل لها معنى خاصًا هو الذي أسلفناه، وأصبح هذا المعنى هو معناها الأصلي الذي إذا ما أطلقت أفادته، ومن ثم فإنه لا يجوز لنا أن نسمي كافرًا إلا ما سماه الله كافرًا)[٢].

ولنا على هذا التقرير تحفُّظ أساسي، لعله هو التحفظ الأساسي على منهج هذا الكتاب من أوله إلى آخره، ويتمثل الخلل الذي يدعو إلى هذا التحفظ فيما يلي:

١- قصر الكفر على معنى الجحود وهو الإنكار والتكذيب، وكلاً منهما يتعلق بقول القلب، فإن كان مقصود المؤلف -رحمه الله- أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد وسقوط قول القلب، فهذه هي حقيقة مقالة المرجئة؛ لأن مفاد ذلك أن الإيمان هو التصديق فحسب، وقد تمهَّد في أصول أهل السنة أن الإيمان تصديق وانقياد، وأن من لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر بالله العظيم، فالكفر كما يكون إنكار وتكذيب يكون ردًا واستكبارًا، ويكون إعراضًا ونحوه.

---

(١) دعاة لا قضاة: ٤٧.
(٢) المرجع السابق: ٤٨.

قال صاحب الطحاوية: (والكفر لا يختص بالتكذيب، بل لو قال: أنا أعلم أنك صادق، ولكن لا أتبعك، بل أعاديك وأبغضك وأخالفك: لكان كفرًا أعظم، فعلم أن الإيمان ليس التصديق فقط، بل إذا كان الكفر يكون تكذيبًا ويكون مخالفةً ومعاداةً بلا تكذيب، فكذلك الإيمان يكون تصديقًا وموافقة وموالاة وانقيادًا، ولا يكفي مجرد التصديق)[1].

ويقول الكمال بن الهمام: (فلابد في تحقيق الإيمان من المعرفة -أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع-، ومن أمر آخر هو: الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام والانقياد للإجلال؛ أي لإجلال الإله —تعالى-، وعدم الاستخفاف بأوامره ونواهيه)[2].

ويقول القسطلاني في تعريف الإيمان: (وهو لغة: التصديق، وهو كما قال التفتازاني: إذعان لحكم المخبر وقبوله، فليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة التصديق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك، بحيث يقع عليه اسم التسلم)[3].

٢- أن الدراسة في مواضع متفرقة تؤكد في تعريفها للاستحلال والجحود أنه عقيدة، فهو إذن يتعلق **بقول القلب لا بعمله، فقد عرَّفت الجحود بأنه: الإنكار والتكذيب (ص٤٧)، وبينتُ أن الجحود المكفر هو الذي يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب في غير إكراه أو بهما معا، وفي تعليقها على معنى اتخاذ الأحبار والرهبان أربابًا من دون الله تؤكد أن المقصود بهذا الاتخاذ هو الاستحلال والتحريم، وإن ذلك يتم بمجرد العقيدة فقط دون عمل، فتقول: (والاستحلال والتحريم يتمان بمجرد العقيدة فقط دون عمل، فمن اعتقد أن الخمر حلال فقد استحلها ولو لم يذق منها قطرة، ومن اعتقد الطلاق حرامًا فقد حرمه ولو لم يكن متزوجًا ولم تكن له امرأة يطلقها، وطبقًا لكل من الروايتين فإن التحريم لا يكون فيه عمل أبدًا؛ لأنه امتناع عن عمل، فكيف يصح القول أن العبرة بالعمل دون العقيدة؟ وكيف يكون اتباع الرهبان والأحبار فيما حرموه بغير عقيدة وغير عمل؟**

والحق أن الآية الكريمة قد سوَّت لا بين عمل وعقيدة وإنما بين عقيدتين جوهرهما واحد: بين

---
(١) شرح العقيدة الطحاوية: ٣٢١.
(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام الحنفي: ٣٠٨.
(٣) إرشاد الساري: ١/ ٨٢.

الاعتقاد والقول أن عزيرًا ابن الله والمسيح ابن الله، والاعتقاد والقول أن للرهبان والأحبار قداسة وعصمة توجبان الاتباع والانقياد لهما ولو خالف أمرهما شريعة الله)[1] إلى أن قال: (فالمدار إذن على النية والاعتقاد، لا على العمل المجرد عن النية والاعتقاد)[2].

ومحور الحديث عن الردة والكفر في الرسالة من أولها إلى آخرها يدور حول الاعتقاد الفاسد تقريبا، ولنتأمل هذه العبارات:

(والإجماع أن من جحد شيئًا مما افترض الله —تعالى- به، فقد كفر وارتدَّ عن الإسلام، إلا أن يكون الجاحد غير عالم بالنص، فيبلغ إليه ويعرف بما هو واجب عليه الإيمان به، وتقام عليه الحجة، فإن أصر بعد ذلك على الجحود والتكذيب حُكم بكفره وردته.

والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نصٌ صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم) [3]، إلى أن قال: (ولذا يتعين أن يكون القول الصادر قاطعًا في الدلالة على الجحد والتكذيب)[4].

- وإن خالفه معاندًا بقوله أو بقلبه فهو كافر مشرك.

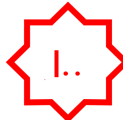
- (فالمستحل عدم قيام الحكومة المسلمة بعد علمه بالنصوص القاطعة الدالة على وجوبها جاحدٌ للنص، مستجيزٌ خلاف حكم الله —تعالى- ورسوله، وهو كافر مشرك بلا خلاف، أما المعتقد بوجوبها، وأن أمر الله أن تقوم الحكومة الإسلامية، فإنه إن قعد عن العمل على قيامها فهو فاسق آثم -كما قدمنا- ما لم يكن معذورًا بعذر شرعي مقبول)[5].

ومعظم تقريراته في باب الحاكمية تدور حول الاعتقاد تلمح ذلك من خلال هذه النقول:

- (ونحن نقول بما أجمع عليه المسلمون، من أن: من اعتقد -بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة- أن شخصًا ما، أو هيئة ما، أو جماعة ما، أو كائنًا من كان، له الحق أن يحل ما حرم الله، وثبت حكم

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٢٣.
(2) المرجع السابق: ١٢٤.
(3) دعاة لا قضاة: ٥٥.
(4) المرجع السابق: ٥٦.
(5) المرجع السابق: ١٥١.



تحريمه الأبدي بانقطاع الوحي بوفاة الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يحرم ما أحله الله، وثبت حكم حله الأبدي بانقطاع الوحي بوفاة الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يحد حدًا لم يكن واجبًا حين موته -عليه الصلاة والسلام-، أو يشرع شريعة لم تكن في حياته -عليه الصلاة والسلام-، من اعتقد ذلك بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة، ولم يكن متأولاً لنص من كتاب الله، أو من سنة رسوله -عليه الصلاة والسلام: فهو كافر مشرك، خارج عن الإسلام:

﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى: ٢١].[١]

- (ومن اعتقد بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة، حدًا لسلطان الله –تعالى- أو لأمره أو لحكمه –تعالى- فقد أشرك؛ إذ لو صح أن لذلك حدًا، لكان لزامًا أن يكون هناك من هو خارج عن هذا الحد؛ أي من لا سلطان لله –تعالى- عليه؛ أي من هو ندٌ لله –تعالى-، وذلك هو الشرك بعينه، أعاذنا الله منه)[٢].

- (ومن اعتقد -بعد أن بلغه الحق وقامت عليه الحجة- أن شريعة الله –تعالى- التي أمر الله –تعالى- بنفاذها والعمل بها متوقف على إذن شخص أو هيئة أو جماعة أو كائن من كان فقد جعل من هؤلاء حكامًا على الله –تعالى-؛ يحدُ سلطانهم من سلطان الله، فهو قد جعلهم شركاء لله –تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)[٣].

- (إن من بلغه الحق وقامت عليه الحجة، ثم اعتقد، أو قال: إنه يملك أن يحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله، فقد جعل نفسه ندًا لله، وهو كافر مشرك بلا خلاف)[٤].

- (إن الاعتقاد بحدٍ ما لسلطان الله –تعالى- يقتضي حتمًا أن يكون ثمة ما هو خارج عن هذا الحد؛ أي من لا سلطان لله –تعالى- عليه، ولا يعدو ذلك الخارج عن سلطان الله أن يكون غير مخلوق؛ أي هو إله مع الله، أو خلقه خالق آخر؛ أي هو من صنع إله آخر، وذلك كله هو الشرك، أعاذنا الله تعالى منه)[٥].

---

(١) المرجع السابق: ٦٨.
(٢) المرجع السابق: ٦٨.
(٣) المرجع السابق: ٦٩.
(٤) المرجع السابق: ٧٥.
(٥) المرجع السابق: ٧٧.

وسوف نورد مزيدًا من هذه النقول في الفصل المخصص لذلك، بإذن الله.

ولا يخفى أن الأصل في الخلل الاعتقادي تعلقه بقول القلب، فقصر الكفر عليه قصرٌ لحقيقة الإيمان على التصديق الخبري، وهي مقالة الجهمية التي اتفق أهل السنة على ردّها، بل التي صرح الشيخ نفسه بردها في عدة مواضع من كتابه، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

إن حقيقة الاستحلال عند أهل السنة تشمل كلا الأمرين: قول القلب وعمله؛ إذ لا فرق بين تكذيب الحكم الشرعي (سقوط قول القلب) ورده (سقوط عمل القلب)، فإن كلا الأمرين مما يخرج بهما صاحبه من الملة؛ إذ لا فرق بين أن يُكذب رجل بالنبي ﷺ وبين أن يشهد له بالرسالة ويصدقه على ذلك، لكنه يعلن له كرهه وبغضه وحربه ومعاداته، بل لعل الجرم في هذا الأخير أشد، والشناعة في موقفه أبلغ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن العبد إذا فعل الذنب مع اعتقاد أن الله حرمه عليه، واعتقاد انقياده لله فيما حرمه وأوجبه فهذا ليس بكافر، فأما إن اعتقد أن الله لم يحرمه، أو أنه حرمه، لكن امتنع من قبول هذا التحريم وأبى أن يذعن لله وينقاد، فهو إما جاهل أو معاند، ولهذا قالوا: من عصى الله مستكبرًا كإبليس كفر بالاتفاق، ومن عصى مشتهيًا لم يكفر عند أهل السنة والجماعة، وإنما يكفره الخوارج، فإن العاصي المستكبر وإن كان مصدقا بأن الله ربه فإن معاندته له ومحادّته تنافي هذا التصديق.

وبيان هذا: أن من فعل المحارم مستحلاً لها فهو كافر بالاتفاق، فإنه ما آمن بالقرآن من استحل محارمه، وكذلك لو استحلها من غير فعل.

والاستحلال: اعتقاد أن الله لم يحرمها، تارة بعدم اعتقاد أن الله حرمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية ولخلل في الإيمان بالرسالة، وجحدًا محضًا غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام هذا التحريم، ويعاند المحرم، فهذا أشد كفرًا ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذّبه، ثم إن هذا الامتناع والإباء، إما لخلل في اعتقاد حكمةِ الآمر وقدرته، فيعود

هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمردًا أو اتباعًا لغرض النفس، وحقيقته كفر؛ هذا لأنه يعترف لله ورسوله بكل ما أخبره به وصدَّق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه؛ لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك، ولا ألتزمه، وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول، وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، والقرآن مملوء من تكفير مثل هذا النوع، بل عقوبته أشد، وفي مثله قيل: «أشدُّ النَّاسِ عذابًا يومَ القِيامَةِ عَالِمٌ لم يَنفعْه الله بعلمِهِ»، وهو: إبليس، ومن سلك سبيله.

وبهذا يظهر الفرق بين العاصي؛ فإنه يعتقد وجوب ذلك الفعل عليه ويحب أن يفعله، لكن الشهوة والنفرة منعته من الموافقة، فقد أتى من الإيمان بالتصديق والخضوع والانقياد، وذلك قول وعمل، لكن لم يكمل العمل)[1].

فليس الاستحلال إذن تكذيبًا فحسب، ولكن قد يكون مع تصديق الحكم؛ إذا عانده وأبى أن يلتزمه لأي سبب من الأسباب، فالتكذيب يُسقط قول القلب، والعناد والإباء يسقط عمله، وقد سبق أن الإيمان تصديق الخبر والانقياد للأمر، وأن من لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر.

وهذه من البدهيات المقررة عند أهل السنة، حتى أن من اقتصر منهم في تعريف الإيمان على معنى التصديق كان مقصوده التصديق الانقيادي، وليس مجرد التصديق الخبري على ما تقوله الجهمية.

يقول ابن القيم -رحمه الله-: (ونحن نقول: الإيمان هو التصديق، ولكن ليس التصديق مجرد اعتقاد صدق المخبر دون الانقياد له، ولو كان مجرد اعتقاد التصديق إيمانًا لكان إبليس وفرعون وقومه وقوم صالح واليهود الذين عرفوا أن محمدًا رسول الله كما يعرفون أبناءهم مؤمنين مصدِّقين، فالتصديق إنما يتم بأمرين: أحدهما: اعتقاد الصدق، والثاني: محبة القلب وانقياده)[2].

وجاء في حاشية ابن عابدين: (معنى التصديق: قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال؛ كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء،

---

(1) الصارم المسلول: ٣٦٩، ٣٧٠.
(2) كتاب الصلاة، لابن القيم: ١٩، ٢٠.

ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها)[1].

وقد سبق قول القسطلاني في تعريف الإيمان: (وهو لغة: التصديق، وهو كما قال التفتازاني: إذعانٌ لحكم المخبر وقبوله، فليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك، بحيث يقع عليه اسم التسليم)[2].

وعلى هذا، فإذا كان مقصود الكاتب -رحمه الله- بالاعتقاد ما يقابل أعمال الجوارح؛ أي قول القلب وعمله، فقد تخرج قوله على أصول أهل السنة ولا نزاع، وإن كان مقصوده مجرَّد قول القلب فهذه هي جرثومة التجهم التي نرجو أن ينتبه إلى خطورتها الدارسون حتى لا يجدِّدوا فكر فرقة قد اندثرت وأصبحت أثرًا بعد عين، لاسيما وقد نبه الشيخ نفسه على خطورتها، بل واعتبر أهلها من الفرق الخارجة عن الإسلام[3].

---

(1) حاشية ابن عابدين: ٤/٢٢١.
(2) إرشاد الساري: ١/٨٢.
(3) راجع (ص ١٥٧) من كتاب دعاة لا قضاة.

المبحث الثاني

معيار الحكم بالإسلام... عرض وتعقيب

يؤكد المؤلف -رحمه الله- في أكثر من موضع من الكتاب على أن عقد الإسلام يثبت بمجرد النطق بالشهادتين في التوّ واللحظة، ولا يتوقف ثبوته على شرط آخر، وإن هذا الحكم يظل ثابتا للمقر بالشهادتين، حتى يتلبس بناقض جليٍّ من نواقض الإسلام، وناقش الذين يجعلون من شيوع بعض الأقوال والأعمال المكفرة في هذا العصر مبررًا للتوقف في الحكم بإسلام المعين حتى تثبت براءته من هذه النواقض، وبين -رحمه الله- أن الحكم بالإسلام لا يتنافى مع الحكم بالرِّدة متى ثبت موجبها، كما ناقش الذين يجعلون من دخول الكيان الإسلامي أو لزوم الجماعة شرطًا في ثبوت عقد الإسلام، وبيَّن أن لزوم الجماعة شريعة من شرائع الإسلام يطالب بها المسلم كما يطالب بسائر الفرائض، فإن جحد وجوبها كان مرتدًا، وإن تركها لعذر شرعي فهو من جملة أصحاب الأعذار، وإن تركها لغير عذر فهو محل الاجتهاد، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى تكفيره.

قال -رحمه الله- تحت عنوان: حكم الناطق بالشهادتين (وحكم الناطق بشهادتي: أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله: أن نعتبره مسلمًا تجري عليه أحكام المسلمين، وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته؛ إذ إن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه، وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه، ولكن ذلك من شأن من يعلم السرَّ وأخفى، فمن استيقن قلبه ما نطق به لسانه، كان عند الله مسلمًا مؤمنًا ونفعه ما تلفظه بلسانه)[1].

ثم أورد الأدلة على ذلك وأردفها بقوله: (فهذه النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ قاطعة في دلالاتها على صحة الحكم الذي قلنا به، وهو: أن حكم الله أن نعتبر أن من نطق بالشهادتين مسلمًا، تجري عليه أحكام المسلمين، وأن نعامله بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، باعتباره مسلمًا، وأن نكل سريرته إلى عالم السرائر، جل شأنه)[2].

---

(١) المرجع السابق: ١٤.
(٢) المرجع السابق: ١٦.

ويقول -رحمه الله-: (وعمل الرسول -عليه الصلاة والسلام- وقوله المنقولان إلينا نقل الكافة عن الكافة الذي هو أشد وأقوى أنواع التواتر وأقوى درجات الإجماع، والذي اتفق عليه المسلمون؛ فقهاؤهم وعامتهم منذ ألف وأربعمائة سنة بدون أدنى شذوذ: أن المرء يحكم بإسلامه بنطقه الشهادتين مقرًا بهما، وبما جاء به الرسول ﷺ جملة، وعلى الغيب، والمرء محكوم بإسلامه حين نطقه بالشهادتين وفور نطقه بهما دون أدنى تأخير ولو طرفة عين، ودون أي شرط آخر يعلق عليه الحكم بإسلامه، فإذا نطق بالشهادتين وحُكم له بالإسلام كان من نتيجة ذلك: دخوله «الكيان الإسلامي»، وقبوله فردًا من المسلمين، وانتماؤه إلى أمة المسلمين، فدخوله الكيان الإسلامي والانتماء إليه هو إذن نتيجة لثبوت عقد الإسلام للمرء، وهو أحد النتائج الكثيرة، التي تترتب على ثبوت عقد الإسلام للمرء)[1].

ويقول -رحمه الله-: (فالمرء يحكم له بالإسلام بنطقه بالشهادتين، ويثبت له بذلك عقد الإسلام يقينًا وفور نطقه بالشهادتين، وفي ذات لحظة تلفظه بهما دون أدنى تأخير أو تأويل، وأيًا كانت الظروف التي ينطق فيها بهما، وحتى لو نطق بهما وقد بهره شعاع السيف الذي كاد أن يقتلع رأسه من فوق عنقه)[2].

ويقول: (إن أحاديث رسول الله ﷺ صريحة قاطعة الدلالة على أن من نطق بالشهادتين محكومٌ بإسلامه حال نطقه بهما، ثابت له عقد الإسلام في التوّ واللحظة، معصوم الدم والمال بنطقه بهما، منهي عن أي محاولة لتأويل نطقه بهما، أيًا كانت الظروف التي نطق بالشهادتين فيها، وقد فصّلنا هذا، وأقمنا الأدلة القاطعة على ثبوته وصحته في بحثنا، والذي لا شك فيه أن حكم إسلام الناطق بالشهادتين الذي قرّره الرسول ﷺ إنما أخبر به -عليه الصلاة والسلام- وحيًا عن الله:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وحيًا من الله -عز وجل- الذي علم ويعلم ما كان وما هو كائن وما سوف يكون)[3].

ويقول: (وقد أسلفنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله: أن يحكم بإسلام الناطق بالشهادتين حال نطقه بهما، وأن كل تكليف وكل شريعة غير شريعة النطق بالشهادتين لا تقبل من أحد إلا بعد أن يثبت

---

(١) المرجع السابق: ١٧٣، ١٧٤.
(٢) المرجع السابق: ١٧٤.
(٣) المرجع السابق: ١٧٧.

له عقد الإسلام بنطقه بالشهادتين، بل ولا تتطلب من أحد ولا تلزمه إلا بعد أن يثبت له عقد الإسلام بنطقه بالشهادتين)[1].

ويقول: (وبذلك يكون الثابت يقينًا من الأحاديث مجتمعة أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله مخلصًا من قلبه، فإنه يكون قد أتى عملاً مصدقًا لما وقر في قلبه، وأن حكم الله: أنه بذلك قد آمن وأسلم)[2].

ويقول: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذ قالها المسلم، أو عمل بها خرجت به من الإسلام، وارتد بها إلى الكفر.

والذي نقول به: أن تلك الأقوال والأعمال قد حددها الله -عز وجل- ووضحها الرسول -عليه الصلاة والسلام-، فليس لنا أن نزيد فيها أو ننقص منها.

كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموعٍ من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام، مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو بذاته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى الكفر.

فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُ على قولٍ أو عمل، يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجزْ لنا التخلف عن الجماعة بظنٍ أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[3].

---

(1) المرجع السابق: ١٧٨.
(2) المرجع السابق: ٢٤.
(3) المرجع السابق: ٣٦.

وتعقيبنا على ذلك ما يلي:

أولاً: يجب البدء بتحرير محل النزاع بين الشيخ ومخالفيه في هذا المقام، وتمحيص الحديث في هذا المحل، حتى لا تتشعب بنا السبل، وتغيم أمامنا الرؤية، إن محل النزاع بالتحديد هو: ابتداء عقد الإسلام بالإقرار بالشهادتين، وإجراء أحكامه في الظاهر على المقر بهما دون توقف ذلك على شرط آخر، فلم يكن الحديث حول حقيقة الإسلام أو حقيقة الدين أصولاً وفروعًا، وإنما كان الحديث حول إجراء أحكام الإسلام في الظاهر بالإقرار بالشهادتين، ومقصوده الرد على من يجعلون من شيوع بعض الأعمال أو الأقوال المكفرة في مجتمع من المجتمعات مبررًا في التوقف في الشهادة لأفراد هذا المجتمع بالإسلام، وإهدار صلاحية الشهادتين في إثبات عقد الإسلام للمقر بها، حتى يتم التحقق من عدم تلبسه بشيء من هذه النواقض.

⋆ فالشيخ لم يختزل حقيقة الإيمان في مجرد المعرفة، أو التصديق أو الإقرار بالشهادتين، فقد قال دفعًا لهذا الإيهام (وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان؛ كالصلاة والصيام والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله...إلخ.

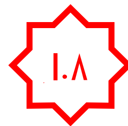
والإيمان يزيد بازدياد الطاعة: ﴿ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَـٰنًا ﴾ **[المدثر: ٣١]،** ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ **[مريم: ٧٦]،** ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ **[الأحزاب: ٢٢]،** ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ **[التوبة: ١٢٤]، وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضعٌ وستون شعبةً والحياءُ شعبة من الإيمان»[1].**

⋆ والشيخ لم يقل: إنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا يرتد عنه صاحبه مهما جاء من قول أو عمل، فقد قال -رحمه الله- دفعًا لهذا الإيهام: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين، فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم، أو عمل بها خرجت به من

---

(١) المرجع السابق: ٣٤.



الإسلام، وارتد بها إلى الكفر)[1].

٭ والشيخ -فيما يبدو- لم يجعل من تلبَّس بناقض جلي من نواقض الإسلام بلا عارض من جهل أو تأويل أو إكراه مسلمًا رغم ذلك، وقد ألمح إلى هذا المعنى في الفصل الثاني من بحثه بإشارة عابرة في قوله: (فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة» ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصر على قول أو عمل يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[2]، وإن كان الأمر في تقديرنا لا تقضي حقه هذه اللمحة العابرة، ولا يزال بحاجة إلى إعادة ضبط وتحرير، نفيًا للإيهام ودفعًا للالتباس، وسوف نخص هذه النقطة بمزيد تعليق فيما بعد، إن شاء الله.

وقال مؤكدًا أن موطن النزاع ينحصر في جعل شيوع هذه الأقوال والأعمال المكفرة مبررًا لاتهام الناس بالكفر، ورميهم جملة بالخروج عن الإسلام: (كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموع من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو باذته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى الكفر)[3].

ثانيًا: كما لا منازعة في استصحاب الحكم بالإسلام لكل منتسب إليه في مجتمعات المسلمين، بل إن مجرد الولادة لأبوين مسلمين كافية لثبوت عقد الإسلام ابتداءً، وكذلك لو كان أحد الأبوين فقط هو المسلم، بل إن اللقيط في هذه الديار محكوم له بالإسلام اعتبارًا بالظاهر الغالب، ولا منازعة في ذلك ولا مشاحة، وذلك حتى يتلبس الشخص بناقض جلي لا شبهة فيه فيحكم عليه بموجبة بعد البلاغ وإقامة الحجة، وإن من شكك في إسلام جماهير المسلمين في هذا العصر؛ لشبهة شيوع الانحراف في باب النسك، أو شبهة موالاة الطواغيت، أو قبول شرائعهم ونحوه فهو واهم غالط، فإن هذا الشيوع يقابله شيوع عوارض الأهلية كذلك؛ من الجهل والإكراه وسوء التأويل، وليس التعويل في الحكم على هذه النواقض

---

(1) المرجع السابق: ٣٥.
(2) المرجع السابق: ٣٦.
(3) المرجع السابق: ٣٦

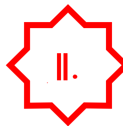
بأولى من التعويل على هذه العوارض واستصحابها عند إجراء الحكم على معين من الناس، وشيوع بشيوع، وقد أحسن المؤلف -رحمه الله- عندما قال في معرض إجابته على سؤال يتعلق بهذه النقطة: (إننا نحكم على الفرد في المجتمع الذي عمَّ فيه الإسلام بالإسلام حتى نتبين خلاف ذلك، هذا رغم عدم سماع غالبية المسلمين للفظ الشهادتين من كل من في هذا المجتمع، وإنما يكفي للعلم بأن الشخص مسلم، وأنه نطق بالشهادتين أنه تصدر عنه أعمال مما وردت في شرائع الإسلام؛ كأن تراه يؤذن أو يردد الأذان أو يصلي على الرسول -عليه الصلاة والسلام-، أو يقرأ القرآن، أو يدعو الناس إلى الإسلام، أو إلى إقامة شريعة الله، أو يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر... إلخ.

كما أن حكم من يولد لأبوين مسلمين أو لأب مسلم وأم كتابية حكمه الإسلام، وليس له أن يختار عند البلوغ دينًا غير الإسلام، فإن فعل فإنه مرتد، وعلى ذلك فإننا نحكم لكل من يولد هكذا بالإسلام، ويدل على ولادته كذلك الاسم الذي أطلقه والده عليه إن كان مما لا يسمى بمثله غير المسلمين، فهذا كسابقيه يحكم له بالإسلام ويطالب بشرائعه ويلزم أحكامه إلا أن يخرج عنه بما يخرج عن الإسلام من جحدِ شيء من شرائعه، أو إتيان عمل جاء النص بأنه مخرجٌ عن الإسلام، أو دخل في دين آخر، فهذا مرتد بعد إسلامه وليس كافرًا من الأصل، ولو كان صبيًّا خرج من الإسلام لحظة بلوغه.

من هذا يتعين أن لأصل وجود الفرد في هذا المجتمع أثرًا في الحكم عليه بالإسلام، بالرغم من أننا متأكدون من أن فيهم الكثير ممن خرج عن الإسلام، وارتدَّ عنه، فمن علمنا عنه ذلك بذاته حكمنا بردته وكفره بعد إسلامه)[1].

ثالثا: ولا منازعة في أن من جعل من لزوم جماعة بعينها في هذا العصر شرطًا للحكم بالإسلام فقد غلط والتبست عليه الأمور، وقد أحسن المؤلف -رحمه الله- في مناقشة هذه المسألة، وأفاد وأجاد، فالجماعة قد تأتي في النصوص من الاجتماع على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، والمفارق لها في هذا الإطار إن كان متأولاً فهو من أصحاب البدع وإن كانت مفارقته لها بغير تأويل فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، وقد تأتي الجماعة بمعنى الاجتماع في الراية، ولزوم الأئمة في غير معصية، والمفارق لها في هذا الإطار يسمى باغيًا ناكثا وإن كان من أهل السنة ما لم تكن مفارقته لها ردة عن الإسلام وموالاة لخصومه ولحاقًا بدار الحرب، وفرق بين التزام الولاء العام لجماعة المسلمين ومفهومها العام

(1) المرجع السابق: ١٨٠، ١٨١.



والشامل وبين التزام الطاعة لكيانٍ بعينه من الكيانات الإسلامية في هذا العصر.

رابعًا: ولكن الذي يحتاج إلى مزيد من الضبط هو إطلاق القول بثبوت عقد الإسلام بالنطق بالشهادتين في جميع الأحوال، وفي كافة الأعصار والأمصار دون التفريق بين من قصد بهما الإجابة إلى الإيمان وبين من لم يقصد، وبين من كان متلبسًا بناقض من نواقضهما ساعة النطق بهما، وبين من لم يكن متلبسًا بشيء من هذه النواقض، فإن كان هذا هو مقصود المؤلف -رحمه الله- فهو موضع نظر، وهو مخالف للمنقول عن أهل العلم في هذا المقام.

أما أن في هذا الإطلاق نظر؛ فلأننا يجب أن نفرق بين الإقرار الخبري بالشهادتين وبين الإقرار الانقيادي الذي تقصد به الإجابة إلى الإيمان، إنَّ كثيرًا من الناس خاصة من المتخصصين في الدراسات الكونية في الغرب تثبت له بحوثه ودراساته أن الإسلام هو دين الله الحق، وأن محمدًا رسول الله الحق، وقد يخبرُ بذلك ويعلنه، ولكنه يبقى على دين قومه؛ يدخل الكنيسة ويشرب الخمر ويأكل الخنزير، وقد يوجد من اليهود والنصارى من يعتقد بالوحدانية ويؤمن برسالة محمد ﷺ وقد يخبر بذلك، ولكنه لا ينفعه؛ لأنه يعتقد أنه رسول إلى العرب وحدهم، وأن رسالته لا تلزمه، والقصد: أن النطق المعتبر أو الإقرار المعتبر في هذا المقام هو الإقرار الانقيادي الذي يقصد به الإجابة إلى الإيمان، وليس مجرد الإقرار الخبري الذي يبقى صاحبه بعده على دين قومه.

ومن ناحية أخرى فإن التخلي عن نواقض التوحيد عند الإقرار به شرط لاعتبار هذا الإقرار، يشير إلى هذا قوله ﷺ: «مَنْ قَالَ لا إِلهَ إلاَّ الله وكَفَر بما يَعبُد مِنْ دُونِ الله فقَدْ حَرُمَ دَمُه ومَالُه، وحِسَابُه عَلى الله»[1]، **فهو يجعل عصمة الدم والمال رهنًا بأمرين: قول لا إله إلا الله، والكفر بما يعبد من دون الله، وما يتعلق وجوده بأمرين لا يتحقق بوجود أحدهما والآخر مفقود، بل تشير إليه كلمة التوحيد نفسها: لا إله إلا الله، فقد بدأت بالنفي قبل الإثبات، وبالتخلي قبل التحلي، وبنفي الشرك قبل إثبات التوحيد؛ ولهذا قال تعالى:**

---

(1) أخرجه مسلم والسيوطي في الجامع الصغير، راجع: صحيح الجامع الصغير، حديث رقم: ٦٤٣٨.

﴿ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ولهذا أيضًا عندما دخل عدي بن حاتم الطائي على النبي ﷺ وكان يعلّق الصليب في عنقه، كان أول ما قال له ﷺ : «يا عديُّ، ألقِ هذا الوثنَ عن عُنقِكَ»، وقد نقل فضيلة المؤلف -رحمه الله- هذا الحديث في ثنايا كتابه[1].

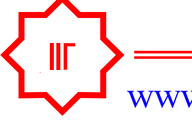
فمن كان متلبسًا بناقض من نواقض الإسلام لحظة الإقرار بالشهادتين وجب عليه الانخلاع عنه، وإعلان البراءة منه، حتى يثبت له بهذا الإقرار عقد الإسلام، أرأيت لو أن قاديانيًا أراد أن يُسلم، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم يجب أن يضيف إليهما الكفر بنبوة مرزا غلام أحمد، والإقرار بأن محمدًا خاتم النبيين؟

أرأيت لو أن نُصيريًّا أو دُرزيًّا أراد أن يراجع الإسلام، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم يجب عليه بالإضافة إلى ذلك أن يتبرأ من النواقض التي مرقت بها الفرقة التي ينتسب إليها من الدين؟

أرأيت لو أن مرتدًا عن الإسلام قد ثبتت عليه الردة بإنكاره لمعلومٍ من الدين بالضرورة، وأراد أن يراجع الإسلام، هل يقبل منه مجرد الإقرار بالشهادتين، أم لابد معهما من الإقرار بما أنكره من الدِّين وثبتت به عليه الردة بيقين؟ أرأيت لو أن عيسويًا أعجميًا ممن يدينون بأن محمدًا ﷺ رسولٌ إلى العرب وحدهم، هل يقبل منه لثبوت عقد الإسلام مجرد الإقرار بالشهادتين أم لابد معهما من الإقرار بأن محمدًا رسول إلى الناس أجمعين؟ أرأيت لو أن رجلاً يركع أمام وثن من الأوثان يطلب شفاعته إلى الله، ويقدم له بين يدي ذلك ألوانًا من النسك والعبادات، هل يقبل منه في هذه الحالة مجرد الإقرار بالشهادتين لثبوت عقد الإسلام أم لابد من انخلاعه عن هذا الشرك وكفره بهذا الطاغوت حتى يصلح هذا الإقرار للشهادة له بالإسلام؟ ولقد ألح فضيلة المؤلف -رحمه الله- إلى هذا المعنى فقال: (فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصر على قول أو عملٍ يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظنٍّ أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو

---

(1) راجع: دعاة لا قضاة: ٢٨، ٧٦.



العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[1].

ولكنها كانت لمحة عابرة كنّا نودُّ أن يقف عندها ويوليها ما تستحقه من العناية وهو في مقام التنظير وتحديد المعالم.

أما أن إطلاق القول بثبوت عقد الإسلام بمجرد الإقرار بالشهادتين دون اشتراط القصد إلى الإجابة إلى الإيمان والتخلي عن النواقض عند الإقرار مخالف للمنقول عن أئمة أهل العلم، فقد أشار أهل العلم إلى قصد الإجابة إلى الإيمان وإلى التخلي عن النواقض حتى يتم الإقرار بالإيمان ويثبت بالشهادتين عقد الإسلام.

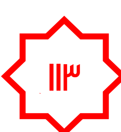
قال الشافعي -رحمه الله-: (والإقرار بالإيمان وجهان، فمن كان من أهل الأوثان ومن لا دين له يدَّعي أنه دين نبوة ولا كتاب، فإذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله فقد أقر بالإيمان، ومتى رجع عنه قتل.

قال: ومن كان على دين اليهودية والنصرانية، فهؤلاء يدَّعون دين موسى وعيسى -صلوات الله وسلامه عليهما- وقد بدَّلوا منه، وقد أخذ عليهم فيهما الإيمان بمحمد رسول الله ﷺ فكفروا بترك الإيمان به واتباع دينه مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله.

فقد قيل لي أن فيهم من هو مقيم على دينه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، ويقول: لم يبعث إلينا، فإن كان فيهم أحد هكذا، فقال أحد منهم: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله لم يكن هذا مستكمل الإقرار بالإيمان حتى يقول: وأن دين محمد حقٌّ أو فرضٌ، وأبرأ مما خالف دين محمد ﷺ، أو دين الإسلام، فإذا قال هذا فقد استكمل الإقرار بالإيمان، فإن رجع عنه استتيب، فإن تاب وإلا قُتل.

وإن كان منهم طائفة تعرف بأن لا تقرَّ بنبوة محمد ﷺ إلا عند الإسلام، أو تزعم أن من أقر بنبوته لزمه الإسلام، فشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله فقد استكملوا الإقرار

([1]) دعاة لا قضاة: ٣٦.



بالإيمان، فإن رجعوا عنه استتيبوا، فإن تابوا وإلا قتلوا)[1].

والذي يتدبر مقالة الشافعي ﷺ يجد أن مناط الإيمان عنده هو القبول المجمل للإسلام والبراءة المجملة مما يخالفه، وأنه متى عبرت الشهادتان عن هذا ثبت بهما عقد الإسلام لا محالة.

أما إذا وُجد ما يقدح في دلالتهما على هذا المعنى فقد وجب التحقق من ثبوت هذا الإقرار المجمل، ولهذا جعل الإقرار بالشهادتين عند الوثني ومن لا يدين بدين كافيًا في ثبوت عقد الإسلام؛ لعدم وجود ما يقدح في دلالتهما على الإقرار المجمل بالإسلام.

وفرق في أهل الكتاب بين من كان منهم مقيمًا على دينه يشهد لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة، لكنه لا يرى عموم بعثته ﷺ، ويقول: إنه لم يبعث إلينا، فهذا لا ينفعه الإقرار بالشهادتين في ثبوت عقد الإسلام؛ لأنه مع إقراره بهما لم ينخلع عن دينه ولم يدخل في الإسلام؛ أي لم يتحقق عنده مناط الإيمان، وهو الالتزام المجمل بالإسلام والبراءة المجملة مما يخالفه، فلا يكون بالنطق بهما قد استكمل الإقرار بالإيمان؛ لتخلف دلالاتهما في هذه الحالة.

أما من كان من هؤلاء يرى أن من أقر بنبوته فقد لزمه الإسلام، فإنه يثبت له عقد الإسلام بالإقرار بالشهادتين؛ لعدم وجود ما يقدح في دلالتهما على هذا القبول المجمل.

فالقضية عند الشافعي إذن: هل يدل الإقرار بالشهادتين على القبول المجمل للإسلام والانخلاع المجمل مما سواه من الأديان أم لا؟ فإن دلتا على ذلك ثبتا بهما عقد الإسلام لا محالة، وإن تخلفتا عن هذه الدلالة؛ لعارضٍ، فيجب التحقق من حصول هذا القبول المجمل.

وقال القاضي عياض: (اختصاص عصمة المال والنفس بمن قال: لا إله إلا الله تعبيرًا عن الإجابة إلى الإيمان، وأن المراد بهذا مشركو العرب وأهل الأوثان ومن لا يوحِّد، وهم كانوا أول من دُعي إلى الإسلام وقوتل عليه، فأما غيرهم ممن يقر بالتوحيد فلا يكتفي في عصمته بقول: لا إله إلا الله، إذا كان يقولها في كفره وهي من اعتقاده، فلذلك جاء في الحديث الآخر: «وإني رسول الله، ويقيمُ الصلاة، ويؤتي الزّكاة»[2].

---

(1) الإمام الشافعي: ٦/ ١٥٨، ١٥٩.
(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ١/ ٢٠٦، ٢٠٧.

والذي يتدبر كلام القاضي عياض يجد تمام الموافقة بينه وبين كلام الشافعي ﷺ، فالقاضي يجعل عصمة المال والنفس مقرونة بالإقرار بالتوحيد الذي يدل على الإجابة إلى الإيمان؛ أي القبول المجمل للإسلام، فإذا لم يدل على ذلك لم يكن كافيًا في ثبوت هذه العصمة؛ ولهذا قبله من غير تحفظ من مشركي العرب والوثنيين؛ لعدم وجود ما يقدح في هذه الدلالة، وتحفَّظ بالنسبة لغيرهم من أهل الكتاب ممن لا يعني إقراره بالتوحيد التزامه المجمل بالإسلام وبراءته المجملة مما يخالفه، فالعبرة إذن بالإجابة إلى الإيمان المعبر عنها بالإقرار بالتوحيد، فهذا هو المناط في ثبوت عقد الإسلام.

ولا يخفى أن كل هذه المقولات إنما تتحدث عن الكفار الأصليين، أو عمن ثبتت عليه الردة بيقين، فلا وجه لتطبيقها على واقع المجتمعات الإسلامية التي لا يزال الناس فيها على أصل انتسابهم إلى الإسلام وإقرارهم المجمل به، وبراءتهم المجملة من كل دين يخالفه، ولم يتلبسوا فيها بمكفرات يقينية قطعية تنسحب أحكامها على آحاد الناس، واللوث إن وجد في مثل هذه المجتمعات لا يرد -في الغالب- على هذا الإقرار المجمل والالتزام العام، وإنما قد يرد على بعض التفاصيل التي لا يثبت حكمها في حق المخاطبين ولا تجري عليهم أحكامها إلا بعد البلاغ وإقامة الحجة التي من عاندها كان كافرًا مشركًا تارة، وكان عاصيًا فاسقًا تارة أخرى، ولكن تبقى القاعدة: إذا وردت الشبهة على الإقرار المجمل بالإسلام فقد وجب التحقق كما هو الحال في المجتمعات التي يغلب على أهلها بعض النحل المكفرة؛ كالقاديانية والبهائية والدروز والنصيرية ونحوها.

وعلى هذا فلا وجه لمن أراد أن يشغب بهذه المقولات وينتهي منها إلى التوقف في الحكم بالإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ لأنه لا يخفى أن معرض هذه المقولات في الحكم بالإسلام لمن أراد الدخول فيه ابتداءً من الكافرين، أو لمن أراد مراجعته من المرتدين، فلا وجه لأن يتذرع بها أحد؛ للامتناع عن الشهادة بالإسلام لعامة المسلمين في هذه الأيام؛ لشيوع بعض المكفرات؛ وذلك لأن هذه المكفرات لم تبلغ بعامة الناس مبلغ الكفر والردة، ولم تصبح هي السمة العامة الغالبة على آحاد الناس من ناحية، ولشيوع عوارض الأهلية من الجهل والإكراه وسوء التأويل -كما سبق القول- من ناحية أخرى، ولقد أحسن المؤلف -رحمه الله- عندما قال بعد أن ذكر أن من الأقوال والأعمال ما يخرج به صاحبه عن الإسلام: (كما أن شريعة الله ليس فيها ما يبيح لنا إذا ما شاعت تلك الأقوال والأفعال في مجموع من الناس أن نرميهم جملة بالخروج عن دين الإسلام مادامت شعائر الإسلام؛ من أذان

وصلاة وصيام وحج متعالنين بها بينهم، وليس لنا أن نظن بكل فرد منهم لم نتيقن من حاله على وجه التحقيق أنه خرج من الإسلام، بل هو على ظاهره حتى يقوم الدليل الشرعي المقبول على أنه هو بذاته قد قال قولاً أو أتى عملاً ارتد به إلى الكفر)[1] .

---

(1) راجع: دعاة لا قضاة: ٣٦.

المبحث الثالث

قضية الحاكمية.. عرض وتعقيب

تنتهي الدراسة في هذه القضية إلى التفريق بين الحكم بمعنى: إنفاذ الأمر، والحكم بمعنى: إعطاء صفة شرعية للشيء أو الفعل، وبينت أن الصورة الأولى لا يكفر صاحبها إلا بالجحود، أما الثانية فصاحبها كافر مشرك.

يقول -رحمه الله-: (ذلك أن معنى الحكم: إنفاذ الأمر في قضية ما، وهو في الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار، فالحكم إذن هو: إما إنفاذ الأمر، أو وضع صفة شرعية للشيء أو الفعل)[1].

وسوف نتناول كل صورة من هاتين الصورتين بتعليق مناسب فيما يلي:

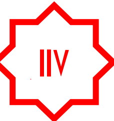
أ- الحكم بمعنى التنفيذ:

الأصل في هذه الصورة فيما يقرر فضيلته -رحمه الله- أنها من قبيل المعاصي، وأن صاحبها لا يكفر إلا بالجحود، يقول فضيلته بعد أن أشار إلى هذه الصورة: (ولقد سبق أن قدَّمنا البرهان من كتاب الله وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- على أن العامل من المسلمين على خلاف أمر الله —تعالى- لا يكون كافرًا إلا ما استثنى بنص خاص يقضي بأن فاعله ينتفي عنه اسم الإيمان رغم نطقه بالشهادتين، ومن ثمَّ خرج الحاكم بعمله من عموم نص الآية الكريمة إلا أن يكون جاحدًا)[2].

فإذا خطونا مع فضيلته خطوة أخرى وتساءلنا عن معنى الجحود الذي تخرج به هذه الصورة من دائرة المعصية إلى دائرة الكفر والشرك وجدناه يقرر -كما سبق-: أن الجحود هو الإنكار والتكذيب، وأن هذا الجحود المكفر يكون بالقلب دون اللسان، أو باللسان دون القلب، أو بهما معًا، إلا أن الأول من جنس النفاق الذي لا سبيل لأحد من البشر إلى الاطلاع عليه، فلا يبقى معنا إلا الجحود باللسان أو بهما معًا،

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٥٦.
(2) المرجع السابق: ١٥٦، ١٥٧.



وفي مقام إجراء الأحكام التي تبني على الظاهر -كما هو معلوم- لا تبقى معنا إلا صورة واحدة هو صورة الجحود باللسان؛ أي بالقول، وقد نص على ذلك فضيلته، فقال: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نص صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم)[1].

إلا أن فضيلته لم يقصر مدلول القول على ما تنطق به الألسنة، بل أضاف إليه كل ما يقع عليه في اللغة اسم القول أيًا كانت الصور التي يتخذها، وأيًا كان الاسم الذي يطلق عليه، فقال -رحمه الله-: (وكل ما يقع عليه في اللغة اسم القول يعتبر قولاً أيًا كانت الصورة التي يتخذها، وأيًا كان الاسم الذي يطلق عليه: فمثلاً الكتابة سواء ظهرت في صورة كتابة أو مقالة في جريدة أو مجلة، أو في صورة رسم، أو سميت قانونًا أو لائحة أو قرارًا أو غير ذلك هي في اللغة قول)[2].

وأكد هذا المعنى بالنسبة للتشريعات الوضعية المناقضة للشريعة الإسلامية في موضع آخر، فقال: (وقد أسلفنا البيان أن التشريعات والقوانين والأنظمة تدخل في مدلول لفظ (القول)، فإذا احتوى التشريع أيًا كانت صورته قانونًا أو قرارًا أو لائحة على تحليل ما حرَّم الله أو تحريم ما أحل الله، أو النهي عما فرضه الله، أو الأمر بما نهى الله عنه فهو باطل لا يجوز العمل به ولا اتباعه، وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله، متى كان قد بلغه الحق وقامت عليه الحجة، كافر مشرك بلا خلاف؛ إذ يكون جاحدًا بقوله للنص الثابت مكذبًا لربه تعالى)[3].

فهل يعني هذا أن فضيلته يقرر أن التشريعات الوضعية كفر أكبر يخرج من الملة؟ وأن واضعها وملتزمها كافر مشرك؛ لأنه بوضعه لهذه التشريعات أو لالتزامه بها قد جحد أحكام الله واستجاز مخالفة شرعه، وذلك محض الردة والخروج من الإسلام؟

وإذا كانت الأمور قد آلت إلى هذا النحو، ففيم كان الخلاف والخصومة إذن مع الآخرين فيما يتعلق بهذه القضية؟ وقد انتهينا إلى القول بأن الخلل الذي يغشى الأمة في ظل تحكيم القوانين الوضعية لا يتعلق بالفروع والجزئيات، ولكنه يخرق الإيمان المجمل، ويهدم أصل الإسلام، وأن التشريعات الوضعية التي تحكم بلاد المسلمين قد بلغت بالأنظمة القائمة عليها مبلغ الردة عن الإسلام والخروج من الملة.

---

(١) المرجع السابق: ٥٥.
(٢) المرجع السابق: ٥٦.
(٣) المرجع السابق: ٧٤، ٧٥.

إن المعركة -فيما نعلم- لم تدر حول انحرافات جزئية تتعلق بالتنفيذ، وإنما دارت حول انحرافات كلية تتعلق بالتشريع، فقد كانت المواجهة ولا تزال مع أنظمة قامت على تبديل الشريعة، ونقل مصدرية الأحكام من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى البرلمانات ومجالس الأمة، وأرست في الأمة مبدأ التحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله.

أما إذا كان الخلاف في أن أشخاص القائمين على هذه النظم قد أحاط بهم من عوارض الأهلية ما يدرأ عنهم الحكم بالكفر فتلك قضية أخرى لا علاقة لها بتكييف الفعل الذي تلبسوا به ولا بتوصيف الخلل الواقع في الأمة على الجملة، وإنما تتعلق بملابسات شخصية أو قومية أحاطت بمواقف بعض هؤلاء الحكام، وهي بطبيعة الحال ليست واحدة بالنسبة لسائر الحكومات، فهي مما يختلف من حاكم إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، والخلاف حولها لا يكون متعلقًا بالخلاف في أصل الدين، ولا يتهم به أصحابه بالخروج من جماعة المسلمين؛ لأنه مبني على تقدير ملابسات وظروف يزعم بعض الطواغيت أنها أحاطت بهم وقد يصدُقون في ذلك وقد يكذبون، وقد يُصدِّقهم بعضُنا على ذلك؛ لما يثبت لديه من مواقف ووثائق تصدق ذلك وتقويه، وقد يكذبهم الآخرون، ويرون ذلك تلونًا وزندقة، والأمر في ذلك قريب، ولا يستحق كل هذه الخصومات.

فإن الحكم في هذا كله: أن تبديل الشرائع وتحكيم القوانين الوضعية يُعد بذاته عملاً من أعمال الكفر الأكبر، سواء علينا أسميناه جحودًا كما هو تعبير فضيلته -رحمه الله-، أم اعتبرناه ناقضًا مباشرًا لأحد أركان التوحيد كما هو تعبير آخرين، ولا حرج في مثل ذلك ولا مشاحة، أما الأشخاص القائمين بهذا التبديل الفاتنين به عباد الله، فلا يخفى أن الأصل فيهم هو الكفر والردة، إلا أن يثبت عن أحد منهم أنه قد أحاط به من عوارض الأهلية ما يحول دون إطلاق هذا الوصف عليه فهو الذي يُعذر بذلك ويتوقف في أمره، فإذا قدر آخرون أن هذه الشبهة عامة، ورأوا أن القوم لهم من شواهد أحوالهم ومن ملابسات أوضاعهم ما يجعل لادعائهم أنهم يريدون الإسلام ولا يمنعهم من تطبيق شريعته في مجتمعاتهم إلا ما يزعمونه من الضغوط الداخلية والخارجية وجهًا من الاحتمال، فلهم أن يستصحبوا هذه الشبهة العامة، ويمتنعوا من إطلاق الحكم بالكفر على آحادهم؛ لما ثبت عندهم من ذلك، وتبقى القضية في أشخاص هؤلاء من قضايا الاجتهاد لا يجوز أن يتراشق فيها الناس بالتهم، ولا أن يتقاذفوا فيها بالمناكر.

ولعل قائلاً يقول: ولكن الشيخ قد اشترط للقول في هذه الحالة؛ ليكون كفرًا شرط الاستحلال، بدلالة قوله: وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله ... كافر مشرك، ولا يخفى هنا أن قوله (مستحلاً) في موضع الحال، فتكون بمثابة الشرط، ويكون تقدير الكلام: وواضعه إن كان مستحلاً مخالفة الله ورسوله فهو كافر مشرك.

قلنا: يضعف من ذلك أن الشيخ قد جعل الجحود المكفر هو القول الذي يتضمن تبديلاً لأمر الله، فقال: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نصٌ صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم) وفسر القول بكل ما يصدق عليه في اللغة اسم القول، سواء أكان ذلك بالكتابة أو الرسم ونحوه، ومثل ذلك بالتشريعات والقوانين فالقول الذي يتضمن تبديلاً لشريعة الله هو عين الجحود، فهل نشترط للجحود الجحود وللاستحلال الاستحلال؟ إننا إذ نشرط هذا نكون كمن يقول: إن من يصرح باستحلال الزنا يكون كافرًا إذا كان مستحلاً، وإن من يعلن جحود الحكم بما أنزل الله يكون كافرًا بشرط أن يكون جاحدًا، وفي هذا دور ينكره كافة العقلاء، فلم يبق إذن إلا أن تكون العبارة قد تضمنت خطأ مطبعيًا ويكون صوابها: (وواضعه مستحل مخالفة الله ورسوله....كافر مشرك)، فينتقل هذا اللفظ بذلك من الحال إلى الخبر، ومن كونه شرطًا لكونه نتيجة، أو التناقض الذي لا مخلص منه، والذي تنزه عنه فضيلة المؤلف رحمه الله.

ب- الحكم بمعنى التشريع:

وهذه هي الصورة الثانية للحكم التي يجزم فيها فضيلته بكفر صاحبها، واعتباره كافرًا مشركًا؛ لاستجازته مخالفة أمر الله ورسوله، يقول -رحمه الله-: (أما الحاكم على خلاف الأمر بمعنى المعطي صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله فهو بالإجماع مستجيز خلاف الله ورسوله جاحد للنص المعلوم له، كافر مشرك)[1].

ولعل هذه الصورة هي بعينها نفس صورة التشريع الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله، والذي جعله إحدى صور الجحود -كما اشرنا إلى ذلك في الصورة السابقة- واعتبره بذاته دلالة على الاستحلال، وعلامة على جحود حكم الله -عز وجل-، وهذا يؤكد ما سبق أن قررناه في الصورة الماضية من أن إصدار

([1]) دعاة لا قضاة: ١٥٨.

تشريع يتضمن تبديلاً لأمر الله يُعد بذاته في نظر الشيخ عملاً من أعمال الكفر الأكبر، ويكون قد اتفق كلامه في كلا الموضعين على تقرير هذه الحقيقة.

وإذا تقرر ذلك فإننا نعيد ما سبق أن ذكرناه في الصورة الماضية أن الخصومة المعاصرة لا تتعلق بواقع يتحاكم إلى الشرع في الجملة، وتتخلله بعض الانحرافات أثناء التنفيذ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لهان الخطب، وكنا في دولة قريبة من دولة بني أمية أو بني العباس،ولا وجه لتجشُّم كل هذا العناء من بناء الجماعات، وعقد البيعات، وإنشاء التنظيمات ونحوه؛ لأن الدولة الإسلامية قائمة وإمامها حاضر.

ولكن الخلل -في الحقيقة- يتعلق بواقع بدلت فيه شرائع الإسلام تبديلاً، فلم يعد الحكم الرسمي في الزنا مثلاً هو الجلد أو الرجم، بل أصبحت هذه العقوبة الشرعية غير مشروعة قانونًا تعرض صاحبها للمساءلة الجنائية، وبعد أن قضى بها خارجًا على الشرعية، خائنًا لأمانة وظيفته، خائنًا في يمينه القضائية التي أقسم فيها على احترام الدستور والقوانين الوضعية، إن الخصومة تدور حول توصيف واقع نقلت فيه مصدرية الأحكام -كما سبق- من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى البرلمانات والمجالس التشريعية، وتحاكم فيه الناس ابتداءً إلى كتابٍ غير القرآن، وإلى دينٍ غير الإسلام، وإذا تحرَّر محل النزاع على هذا النحو فهو من صور الكفر الأكبر بلا نزاع على كل التوصيفين الذين ذكرهما الشيخ لقضية الحكم بغير ما أنزل الله، فهو أولاً جحود للحكم الشرعي من ناحية؛ لأن القول الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله هو الجحود بذاته، كما قرر ذلك -رحمه الله- في الصورة الأولى، وهو ثانيًا: إعطاء صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله، وهي الصورة التي جزم الشيخ فيها بأنها تعد استجازة لمخالفة الله ورسوله، وجحدًا للنصوص الشرعية، وصاحبها كافر مشرك.

فإن قال قائل: لعل مقصود الشيخ في هذه الصورة: الذي يعطي صفة شرعية للشيء وينسبها إلى الله، كما كان الأحبارُ والرُهبان يُبدلون أحكام التوراة والإنجيل، وينسبون ذلك إلى الله بناءً على ما ادَّعوه لأنفسهم من حق النسخ.

قلنا: إن هذا لو صحَّ فإنه لا يشوش على الحكم الذي انتهينا إليه في عرضنا السابق وهو أن صورة التشريع الذي يتضمن تبديلاً لأحكام الله من صور الشرك الأكبر اعتبارًا بالقاعدة الأولى قاعدة الجحود، وهي سالمة من المعارض، ويكون الشيخ قد تحدَّث عن صورتين من صور الكفر الأكبر في هذا الباب: صورة

من يبدِّلون شرائع الله ويصدرون بذلك تشريعات عامة ملزمة، وصورة من يبدلون الحكم الشرعي وينسبون ذلك إلى الله، سواء أصدره في صورة قانون عام، أم كان موقفًا فرديًا لهم.

الفصل الثالث

قراءة في فصول مختارة

المبحث الأول

قراءة في الفصل الثاني

لقد عقد فضيلة المؤلف -رحمه الله- الفصل الثاني للحديث عن الشهادتين، وثبوت عقد الإسلام بهما، والردّ على من شكك في كفايتهما في إثبات عقد الإسلام بهما في واقعنا المعاصر بناءً على قاعدة تغيُّر الدلالات، وأن الذي ينطق بهما الآن لا يعي من معناهما ما كان يعيه من أقرَّ بهما في العصر الأول.

ولنا وقفة بين يدي ما قرره فضيلته في هذا الفصل نوجزها فيما يلي:

أولاً: لقد كان في تعريف فضيلته للشهادتين إجمال بالغ وإيجاز موهم، رغم أنه في مقام يقتضي التفصيل والبيان؛ لأنه في معرض الردّ على مخالف يجعل من معنى الشهادتين مدخلاً إلى تفكير العامة أو التشكيك في الحكم بإسلامهم على الأقل.

لقد ذكر فضيلته في معنى الشهادة أنها لفظة ينطقها المرء للإخبار بما وقع في نفسه من تيقن من وجود ذات الله —تعالى-، وأنه —تعالى- أحد لا إله سواه[1].

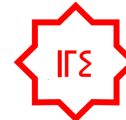
ولنا على هذا التعريف ما يلي:

١- إن التيقن بوجود ذات الله —تعالى- من معاني الربوبية التي أقر بها عتاة المشركين، ولم ينازع فيها إلا قلة شاذة مارقة، أما السَّواد العام للمشركين فعلى الإقرار بها في الجملة، ولهذا لم تكن موطن الخصومة ولا معقِد النزاع بين الرسل وبين من أرسلوا إليهم من المشركين، قال تعالى:

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الزخرف: ٩]، وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ

---

(1) دعاة لا قضاة: ١١.



مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت:٦١-٦٣]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾[يونس: ٣١]، وقال تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٨٤- ٨٩].

٣- إن نفي التعدد بالشهادتين، والمشار إليه في قوله (وإنه تعالى أحدٌ لا إله سواه) حقٌ في ذاته ولا ريب، ولكنه لم يبين لنا ما هو المقصود بقوله: لا إله سواه، هل هو نفي الخالقية والرازقية عما سوى الله، أم نفي الحاكمية عما سوى الله، أم نفي استحقاق العبادة عما سواه، والأصل أنه في مقام بيان وتفصيل وليس في مقام إجمال وإيجاز، ولم يبين لنا حكم من قصد بهذه الكلمة نفي الخالقية والرازقية عما سوى الله ولم يقصد بها نفي الحاكمية عن غيره، هل يكون قد أقر بالشهادتين الإقرار المعتبر شرعا أم لا؟ وهل من قصد بها ذلك ولم يقصد بها نفي استحقاق العبادة عما سوى الله يكون قد أتى بالإقرار المعتبر شرعًا أم لا؟ رغم أن هذه النقاط معقد النزاع وموطن الخصومة.

ومع هذا -وإحقاقًا للحق- فلا يفوتنا أن نذكر أن الكتاب في مواطن متفرقة وفي إشارات عابرة قد أشار إلى كثير من معاني الإلهية التي أجمل الحديث عنها في هذا الموضع.

★ فأشار إلى تضمن معنى الشهادتين للإقرار بتفرد الله بالحاكمية بقوله: (إن مقتضى الإيمان بالله —تعالى- ومقتضى توحيده —تعالى-، وبعبارة أخرى: مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله الاعتقاد الجازم بأنه —تعالى- دون غيره صاحب الأمر المطلق الذي لا يحده حدٌ، يأمر بما يشاء، ويقضي بما يشاء، ويحكم بما يشاء، وقتما يشاء، لا لعلة تلزمه أن يقضي أو يأمر أو يحكم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ولا يُسأل لم

قضى، أو لم أمر، أو لم حكم ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣][1].

وفي قوله أيضًا: (إن الاعتقاد بأن الله -تعالى- مطلق السلطان الذي لا يحده حد، ومطلق الأمر، ويحكم بما يشاء، ويشرع ما يشاء، ويقي بما يشاء، فإذا حكم -تعالى- حكمًا، وشرع لنا شرعًا، وقضى علينا أمرًا لزمتنا طاعته تعالى، وكان أمره وشرعه وقضاؤه -تعالى- الحق المطلق، والعدل المطلق، والإنصاف الشامل، هذا كله توجب النصوص القاطعة والبراهين المبينة على ما توجبة بديهة العقل، أنه من مفهوم أن لا إله إلا الله، وأنه -سبحانه وتعالى- المنزه عن كل نقص وعن كل عيب، وأنه وحده -تعالى- الذي له الكمال التام والرفعة الحقيقية، وأنه -تعالى- خالق كل شيء دونه، القاهر فوق كل شيء دونه، لا ينازعه في الملك أحد، ولا يشاركه في سلطانه شيء)[2].

وقوله كذلك: (وكذلك القول فيما قدمناه من وجوب الاعتقاد بأن أحدًا لا يملك أن يحل ما حرم الله -تعالى-، أو يحرم ما أحل الله -تعالى-، وأن الناس يتعين عليهم الاعتقاد أن أحدًا -بغير إذن من الله- لا يملك أن يحرم عليهم ما أحله الله -تعالى- لهم، أو يحل لهم ما حرمه الله -تعالى- عليهم، فهذا أيضًا من مقتضى الاعتقاد بوحدانية الله -عز وجل-، وتمام سلطانه؛ لأن الذي يملك من ذات نفسه وبدون إذن من الله -تعالى- تغيير شريعة الله -تعالى- وتبديلها لا يكون إلا ندًا لله -تعالى- وخارجًا عن سلطان الله -تعالى-، وهذا هو الشرك)(٣).

★ كما أشار إلى جانب النسك في التوحيد بقوله: (ويندرج تحت هذا المعنى أيضًا [أي: الشرك] الاعتقاد أن شيئًا أو شخصًا له أن يشفع عند الله -عز وجل- شفاعة لازمة القبول؛ لأن لزوم قبول الشفاعة مقتضاه أن الشفيع له سلطان خارج عن سلطان الله -تعالى-، وملزم لله -تعالى-، فهو شريك لله -تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(١) المرجع السابق: ٦٨.
(٢) المرجع السابق: ٧٦، ٧٧.
(٣) المرجع السابق: ٧٨.

أما الاعتقاد بأن شخصًا قد يكون أقرب قبولاً عند الله إذا ما دعا، فليس شركًا، قال تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال عليه الصلاة والسلام: «لكلِ نبيٍّ دعوة دعاها لأمته، وإني اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يومَ القِيامةِ»(١).

وقوله: (وكذلك فإن مقتضى الإيمان بالله –تعالى- وتوحيده: الاعتقاد الجازم بأنه –تعالى- المعبود بحقٍّ دون سواه؛ أي المستحق الاتباع والانقياد المطلقين؛ أي الإسلام له –تعالى- دون غيره؛ إذ لو وجب بعض الانقياد والاتباع؛ أي الإسلام لغيره –تعالى- بغير إذنه، لكان ذلك الغير خارجًا عن سلطان الله –تعالى-؛ أي ندًا وشريكًا له –تعالى-، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)(٢).

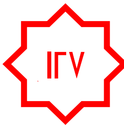
⋆ كما أشار إلى جانب الولاء والبراء إشارة عابرة في قوله عندما سئل عن عمل الشخص في منظمة معروفة بأنها تعمل لمحاربة الإسلام والمسلمين: (أما الذي يعمل في منظمة تحارب الإسلام والمسلمين فهو متول للكافرين -وليس من الله في شيء-، وتلك قاعدة عامة، أما تطبيقها على الأفراد فيحتاج إلى تحقيقٍ واستيضاحات قلّما تتوافر لغير ذي سلطة ما لم تكن المنظمة متبرئة من الإسلام جملة، بحيث لا يشتبه على أحد أنها خارجة على الإسلام، محاربة له، ونكرر القول أننا دعاة ولسنا قضاة)(٣).

ولعل عذره -رحمه الله- في عدم تفصيل القول في هذه الجوانب أن البحث لم يكن توجيهًا عامًا ولم يقصد به أن يكون بحثا متكاملاً في الدعوة بمفهومها الشامل، إنما قصد أن يكون ردًا محددًا على أفكار محددة رأى خطورتها على مسار الجماعة يومئذٍ، فانتصب لبيانها مكتفيًا من ذلك بما تمس الحاجة إليه مما وقع فيه الجدل وثارت بشأنه الخصومات.

وقد أشار -رحمه الله- إلى هذا المعنى -كما سبق- في معرض إجابته على سؤال حول معنى الجاهلية، ومدى صحة إطلاقها على المجتمعات المعاصرة بقوله: (نعود فنلفت النظر إلى أن البحث السابق إرساله إنما قصد منه فقط الرد على أقوال معينة ظهرت أخيرًا رأينا خطورتها وخروجها على أصول دعوتنا، فعنينا بالرد على ما وجدنا أنه يلزم الرد عليه من هذه الأفكار دون استقصاء لها جميعًا، ونكرر القول بأننا لم نكتب بحثا في الدعوة بمفهومها الكامل أو برنامجها الشامل، وما كان لنا حاجة بذلك وللدعوة

---

(١) المرجع السابق: ٥٢.
(٢) المرجع السابق: ٦٨.
(٣) المرجع السابق: ١٨٦.



رسائلها وكتبها، وليس الوقت ولا الظروف التي نعيش فيها بالمناسبين للكلام في شؤون الدعوة على وجه التفصيل؛ ولذا فإننا إنما بحثنا ما اضطررنا إلى بحثه، والرد عليه درءًا لخطر أكبر من الأخطار التي تهددنا بالكتابة في الظروف التي تحبط بنا)[1].

ثانيًا: لقد ردَّ فضيلته على الأستاذ المودودي، وأنكر عليه القول بأن كثيرًا من المسلمين في واقعنا المعاصر لم يعد يعي من معاني الشهادتين ما كان يعيه منهما العربي الأول، وساق له حشدًا من النصوص القرآنية التي تؤكد أن القرآن زاخر بالحديث عن معاني الشهادتين، وأنه ليس بعد بيان الله بيان، وأنه لا حاجة للأمة اليوم بالرجوع إلى الأصول اللغوية وما كان يفهمه العربي الأول وقد أغنانا القرآن الكريم عن ذلك كله.

وتعليقنا على ذلك ما يلي:

أ- لا وجه للمنازعة في أن فهم الناس اليوم لقضية التوحيد قد خيم عليه كثير من الغبش، والقول بغير ذلك مكابرة للواقع، لقد رأينا في صفوف المسلمين من يتوجه بدعائه ونسكه لغير الله رغم أنه يقرُّ بلا إله إلا الله، ولقد رأينا فيهم من يوالي أعداء الله ويتخذهم بطانة من دون المؤمنين، رغم أنه يقر بلا إله إلا الله، ولقد رأينا فيهم من يفصل الدولة عن الدين، ويجاهر بالتحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله وهم يقرُّون بأنه لا إله إلا الله، فالقول بأن إدراك الناس اليوم لحقيقة التوحيد كإدراك الرعيل الأول مكابرة للحس والواقع والبداهة.

ب- أما أن القرآن مليء بالآيات المفصلة لحقائق التوحيد، فهذا حق ولكن كثيرًا من الناس لا يقرؤون، وكثيرًا من الذين يقرؤون لا يتدبرون، بل يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم، قال تعالى:

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤].

إن الأزمة ليست في اندثار الحق وجفاف منابعه، ولكن فيمن يقبلون عليه ويرفعون به رأسًا، ويعطونه ما يستحق من التعظيم والتدبر: ولله درُّ إقبال عندما قال:

([1]) المرجع السابق: ١٨١.

بل إن الذين تخصَّصوا في الدراسات العقدية أفنوا أعمارهم وأوقاتهم في دراسات فلسفية تجريدية لا تحيي قلوبًا، ولا تصحح مفهومًا، ولا تغير واقعًا، ولا تجنى بها ثمرة.

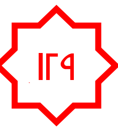
ج- وعلى هذا فقد كان الأولى أن تحصر القضية في أن هذا الغبش لا يقدح في ثبوت عقد الإسلام ابتداءً، ثم تصحح المفاهيم تباعًا، وكل ما أقيمت به الحجة القاطعة على المسلم وجب عليه أن يقرَّ به وأن يصير إليه، فإن عاند وأبى فقد نكص على عقبيه، وخلع ربقة الإسلام من عنقه، والدليل على ذلك هو كل ما ذكره المؤلف -حفظه الله- من الأدلة، وهي تنتج موضوعها في أحد وجوه دلالتها، بعيدًا عن الدخول في المضايق الأخرى.

د- من تمام البلاغ أن ينص في هذا الموضع أن الإقرار بالتوحيد يقتضي ثبوت عقد الإسلام ما لم يتلبس لحظة الإقرار به بناقض من نواقض التوحيد، وإلا لتعارضت الدلالتان ووجب التوقف، فلو رأيت رجلاً يُقر بالتوحيد وهو يدوس المصحف بقدمه وهو يعلم أنه مصحف في غير ما إكراه، فإن إقراره بالشهادتين وإن كان دلالة على الإسلام، فإن إهانته للمصحف دلالة على الكفر، واقتران الأمرين معًا يهدر دلالة هذا الإقرار أو يعارضه في أحسن الأحوال، فيصار إلى التوقف.

ومما هو جدير بالذكر أن فضيلة المؤلف أشار إلى هذا الشرط إشارة عابرة في قوله: (فإذا نادى مناد من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُ على قول أو عمل يخرج به يقينًا من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا القول بأن نداءه باطل ولا يلزمنا إجابته، وإذا أمَّنا في الصلاة من هو ظاهره الإسلام لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام)[1]، ولعلها هي الإشارة الوحيدة في الكتاب إلى هذا الشرط.

هذا ولا يخفى أن الناقض المقصود في هذا المقام هو الناقض الجلي الذي لا يمتري فيه اثنان، ولا يسع مسلم غير مغلوب على عقله إلا الإقرار بأنه ناقض؛ لكونه مما يعلم من الدين بالضرورة، ولهذا فإن كثيرًا من النواقض المتعلقة بالصلة بالأوضاع والنظم المعاصرة ولاءً وبراءً لم يبلغ بعد هذا المبلغ نظرًا

(1) المرجع السابق: ٣٦.



لواقع الالتباس، وعدم التمايز، فلا يهدر التلبس ببعضها بالنسبة لعامة الناس دلالة الشهادتين على ثبوت عقد الإسلام، حتى تقام الحجة الرسالية التي يكفر معاندها.

هـ- إن الإقرار بالتوحيد لابد أن يكون له دلالة ومضمون لدى المقر، وإن هناك قدرًا من هذه الدلالة لابد من تحققه ابتداءً، حتى يثبت عقد الإسلام، فمثلاً من أقرَّ بالشهادتين وهو يظن أنه لا تعارض بين هذا الإقرار وبين بنوة المسيح أو الملائكة لله، أو أن حق العبادة شركة بين الله وبين الأصنام، أو دان بما يدين به الدروز أو القاديانية أو النصيرية أو الإسماعيلية، فمثل هذا الإقرار لا يُعتد به في الدخول في الإسلام، وقد يحدث خلاف في بعض ما يدخل في هذا القدر الذي يجب معرفته ابتداءً؛ لثبوت عقد الإسلام، إلا أن المقطوع به أن ثمة قدرًا ما بصرف النظر عن الدخول في تفاصيله لابد من معرفته ابتداءً؛ لثبوت عقد الإسلام، وفرق بين أن تكون المنازعة على بعض التفاصيل، وأن تكون المنازعة على المبدأ ذاته، ونجنح إلى القول بأنه لا يجب الإلمام بأي شيء اللهم إلا مجرد التلفظ بالشهادتين تلفظا خاليًا عن أي دلالة مجردًا عن كل مضمون، فإن مثل هذا لا يقول بمثله عاقل فضلاً عن أن يقبل، ويكون هو الحق الذي يفاضل على أساسه ويتهم مخالفه بالتكفير والخروج على عقيدة أهل السنة.

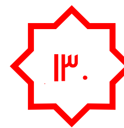
وعلى هذا فيصبح قول المؤلف -رحمه الله- في الفصل الخامس (والمفرق بين بعض الأوامر وبعضها الآخر وبعض الأحكام الشرعية وبعضها الآخر من حيث وجوب العلم بها حتى يكون الشخص مسلمًا يحد حدًا من عنده، ويحكم بغير ما أنزل الله، ويتبع في ذلك هواه، إلا ما أجمع عليه المسلمون بناءً على البرهان الثابت من حديث رسول الله ﷺ من ضرورة النطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، والإيمان بما جاء به عليه الصلاة والسلام جملة وعلى الغيب، والشهادة بذلك تقتضي العلم بالمشهود عليه ولابد، وأما ما زاد على ذلك فلو جهله المرء كله فهو معذور بجهله غير كافر ولا فاسق ولا عاص)[1].

يصبح هذا القول في حاجة إلى إعادة قراءة وتقييد حتى لا يلزم عليه الحكم بإسلام سائر الفرق الكافرة؛ كالقاديانية والبهرة والنصيرية والدروز لمجرد أنهم أقروا بالشهادتين وما يزعمونه من الإيمان بالله ورسوله.

و- إن الاستدلال بحادثة أبي طالب للدلالة على عدم اشتراط العمل لإثبات عقد الإسلام استدلال

---

(1) المرجع السابق: ٩٣.

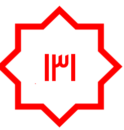


يحتاج إلى إعادة قراءة؛ لأنه قد يقال: إن أبا طالب كان على فراش الموت ولم يكن يمكن بل ولا يلزمه من العمل في هذه اللحظات لحظات الاحتضار إلا الإقرار بالشهادتين، ولو كان أبو طالب في هذه اللحظة راكعًا أمام أحد الأصنام يطلب منه الشفاء لطلب منه كذلك وفي نفس الوقت الإقلاع عن ذلك، ولو قدر أن الصلاة كانت مفروضة يومئذٍ وقد حان وقتها لَطلب منه أداؤها، فإن جحد وجوبها فهو مرتد وإن تركها تهاونًا فالأمر في محل الاجتهاد، ونحن لا ننازع المؤلف -رحمه الله- في أنه لا يلزم لثبوت عقد الإسلام ابتداءً إلا الإقرار بالشهادتين والتخلي عن النواقض، وإن من فعل ذلك فقد ثبت له عقد الإسلام على الفور، ولكن لكي يستمر الحكم عليه بالإسلام يجب أن يستقيم على حقوق الشهادتين وإلا رجع مهدرًا كما كان، وأخذ بما يلزم من الحقوق والحدود.

ولكن المنازعة قد ترد في دلالة هذا الدليل على ذلك، فإن الاستدلال به قد لا يسلم، باعتبار أن أبا طالب يومئذ كان على فراش الموت ولم يكن يمكنه عقلاً ولا شرعًا في هذه اللحظة إلا ذلك، ولقائل أن يقول: لعل هذا لو كان مع أحد الأصحاء لكان النبي ﷺ معه شأن آخر، وقد يُساء فهم هذا الاستدلال، فينقله بعض الناس وقد وقع ذلك فعلاً من باب الحكم بالإسلام إلى باب حقيقة الإسلام، وينسب إلى المؤلف أنه يختزل حقيقة الدين في النطق بكلمة التوحيد، وهو ما صرح -رحمه الله- بنقيضه في هذه الدراسة.

والحقيقة أن الخصومة المعقودة حول هذا الدليل تعكس لنا مدى الالتباس الواقع بين العاملين للإسلام في فهم مقولات بعضهم البعض، ويجسد أزمة الانقطاع وعدم التواصل بينهم لإزالة هذا الالتباس.

إن المتأمل في كلام المؤلف هنا يجده يسوق الحديث في معرض الحكم بالإسلام، وابتداء عقده؛ ليثبت من خلاله بطلان اشتراط العمل؛ لابتداء الحكم بالإسلام، وليقرر أن الحكم بالإسلام يثبت بمجرد الإقرار بالشهادتين دون توقف على شرط آخر، والقضية في هذا الإطار ينبغي أن تكون من المحكم بين المنتسبين إلى أهل السنة جميعًا، ولا تحتاج إلا إلى إضافة شرط: التخلي عن النواقض عند الإقرار بها، وهو شرط مفترض في كلام المؤلف، وقد أشار إليه إشارة عابرة في (ص ٣٦) عند قوله: (فإذا نادى منادٍ من هؤلاء القوم «حي على الصلاة»، ولم نكن نعلم أنه هو بذاته يصرُّ على قولٍ أو عملٍ يخرج به يقينًا



من الإسلام إلى الكفر، لم يجز لنا القول بأن نداءه باطل، ولا يلزمنا إجابته، وإذا أمَّنَا في الصلاة من هو ظاهره الإسلام لم يجز لنا التخلف عن الجماعة بظن أن هذا الإمام ربما كان من القائلين أو العاملين بما يخرجه عن الإسلام).

والذين شنَّعوا على الشيخ، أو على الاتجاه الذي يمثله بهذا الاستدلال إنما نقلوا القضية إلى مقام آخر: مقام حقيقة الإسلام وليس مقام الحكم بالإسلام، ونسبوا إلى هذا الاتجاه القول بأن الإسلام كلمة، والنجاة من النار بكلمة، ومن أثبت شيئًا معها فهو من الخوارج، جاء في كتاب (حد الإسلام) بعد ذكر هذا الحديث: (وعندما وقفت مرجئة العصر الحديث على هذا الحديث قالوا: الإسلام كلمة، والنجاة من النار كلمة، أو الخلود فيها بكلمة لا شيء بعدها، ومن أثبت شيئًا معها فهو من الخوارج، وصدق والله وكيع بن الجراح، قال الحميدي: سمعت وكيعًا يقول: أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل والمرجئة يقولون: الإيمان قول، والجهمية يقولون: الإيمان معرفة، وفي رواية أخرى عنه: وهذا كفر.

وقد احتج عليهم الإمام أحمد بما أفحمهم في هذا المجال، قال الإمام أحمد: ويلزمه أن يقول: هو مؤمن بإقراره، وإن أقر بالزكاة في الجملة ولم يجد في كل مائتي درهم خمسة إنه مؤمن، فيلزمه أن يقول إذا أقر ثم شدَّ الزنار في وسطه وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبيع، وعمل الكبائر كلها إلا أنه في ذلك مقر بالله، فيلزمه أن يكون عنده مؤمنًا، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم. أ. هـ، كتاب الإيمان لابن تيمية)[1].

وإنني أدعو القارئ إلى أن يقارن بين هذه المقولة وبين ما أثبته المؤلف في هذا المقام، لقد قال -رحمه الله- تحت عنوان: بطلان القول باشتراط العمل: (ثم نقول: للذي اشترط أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يُحكم بإسلامه: إن فيما قدمناه ما يثبت فساد ذلك القول، فقد أقمنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله –تعالى- أن يعتبر الشخص مسلمًا في ذات اللحظة التي ينطق فيها بالشهادتين، وأنه حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلمًا، ويحرم علينا دمه وماله.

فمن أين جاء الشرط الذي تقول به من وجوب عملٍ ما، وتعليق حكم إسلام من نطق بالشهادتين حتى يأتي بعمل يعتبر مصدقًا لشهادته؟!

---

(1) حدُّ الإسلام وحقيقة الإيمان، للشيخ عبد المجيد الشاذلي: ٢٩٤.

ولقد كان أبو طالب يحتضر في فراش الموت، والرسول -عليه الصلاة والسلام- إلى جواره يلح عليه أن ينطق «لا إله إلا الله محمد رسول الله»؛ حتى يشهد بها له عند الله، فما جدوى هذه الشهادة وما قيمتها وما الداعي لأن يطلبها الرسول ﷺ من عمه إن كانت بذاتها لا تخرج قائلها من الكفر وتدخل به في الإسلام)[1].

ولا يخفى على المتأمل في عبارة الشيخ أنها تدور جميعًا في فلك الحكم بالإسلام، وابتداء عقده لا في فلك بيان حقيقته، وتأمل ما تحته خط من عباراته السابقة، والحكم بالإسلام عند الشيخ لا يعني استحالة الحكم بالردة بعد ذلك، بل إذا أتى الشخص بعد ذلك بما ينقض عقد إسلامه حُكم عليه بموجبه، ولقد صرح الشيخ بذلك، فقال بعد ذلك بقليل: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا: إن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حدَّدت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم أو عملها خرجت به من الإسلام وارتدَّ بها إلى الكفر)[2].

فالذي أورده صاحب حد الإسلام ونقله عن الإمام أحمد -رحمه الله- حق لا ريب فيه، ولا ينازع فيه المؤلف، والذي أورده المؤلف -رحمه الله- حق لا ريب فيه، ولا ينازع فيه صاحب حدِّ الإسلام، ولكن أحدهما في وادٍ والآخر في وادٍ آخر، وكل منهما يتحدث عن قضية تختلف عن القضية التي يتحدث فيها الآخر، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ز- ولهذا فإنه لا يفوتنا أن نذكر -إحقاقًا للحق وإنصافًا للمؤلف رحمه الله- أن المؤلف لم يقصد بهذا الاستدلال حصر حقيقة الإسلام في النطق بكلمة التوحيد، وإنما كان معرض حديثه في ثبوت عقد الإسلام وابتداء الحكم به، وما يترتب على ذلك من عصمة الدماء والأموال والأعراض، ولم يذهب -رحمه الله- إلى القول بأنه لا يضر مع الإقرار بالشهادتين ذنب ولا ينقضهما عمل، بل على النقيض من ذلك وجدناه يُصرِّح بالتنصيص على ما يرفع هذا الإيهام وينفي هذا اللبس، فيقول -رحمه الله-:

---

(1) دعاة لا قضاة: ٣٣.
(2) المرجع السابق: ٣٥.



(وليس في وجوب الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين ما يتعارض مع كون المسلم مكلفًا بعد النطق بالشهادتين بفرائض أخرى هي من الإيمان؛ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والدعوة إلى الله...إلخ.

ويقول -رحمه الله-: (ونحن لا نقول بأن من نطق بالشهادتين فإنه يلزمنا الحكم بإسلامه أيًا ما قال أو عمل بعد النطق بهما، ونحن لا نقول أبدًا أن المسلم لا يرتد إلى الكفر مهما قال أو عمل.

فمما لا شك فيه أن شريعة الله قد حددت أقوالاً وأعمالاً إذا قالها المسلم أو عملها خرجت به من الإسلام وارتد بها إلى الكفر)[1].

ومن هذه العبارة يتأكد أن موضع الخصومة ينحصر في ابتداء عقد الإسلام، وثبوت حكمه للمقر بالشهادتين، أما استمرار هذا الحكم فلا يكون عند فضيلته إلا باجتناب هذه النواقض، فلا وجه إذن للتشنيع عليه بأنه يحصر الإسلام في الكلمة، وأنه يقول بمقالات الجهمية وأضرابهم، فإن هذا نوع من العجلة أو الظلم الفاحش الذي قد تحمل عليه الخصومات وحري بالدعاة إلى الله أن يترفعوا عن ذلك، وعجيب أن يتهم الشيخ بالتجهم وهو الذي أورد مقالات الجهمية في باب الإيمان وصرح بخروجهم من الإسلام، قال رحمه الله: إن المتكلمين من الفقهاء في معنى الإيمان انقسم قولهم على أربعة أوجه:

الأول: القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب؛ أي المعرفة والعلم بالقلب فقط، ولو نطق اللسان على خلاف ذلك، وهذا القول خرج من قال به من الإسلام؛ لجحده النص الصريح على وجوب النطق باللسان، ولكان مقتضاه الحكم بإسلام فرعون؛ إذ هو قد استيقن أن موسى -عليه السلام- رسول من عند الله:

﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمل: ١٤]، ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، ومقتضاها أيضًا أن اليهود والنصارى هم من أهل الجنة؛ لأنهم عرفوا الله واستيقنوا أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- رسول حق من عند الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ

[1] المرجع السابق: ٣٥.



﴿ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦].

الثاني: القول بأن الإيمان هو القول باللسان فقط دون عقد القلب؛ أي التصديق بالقلب، وهذا القول أيضًا خرج القائلون به عن الإسلام؛ لجحدهم النص الصريح بضرورة التصديق بالقلب: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [البينة: ٥]، ولجحدهم النص الصريح أن المنافقين، وهم الذين قالوا بألسنتهم بالإيمان ولم يعقدوا ذلك بقلوبهم، كاذبون، وفي الدرك الأسفل من النار)(١).

ح- أن المؤلف -رحمه الله- في معرض مناقشته للقائلين باشتراط العمل؛ لثبوت عقد الإسلام بالشهادتين قد ساق حديث وفد عبد القيس؛ لبيان أن النطق بالشهادتين في ذاته عمل، فمن اشترط العمل فقد تحقق العمل بالشهادتين، قد اجتزأ الحديث بما يوهم القارئ أن النبي ﷺ قد اقتصر في تعريف الإيمان في هذا الحديث على النطق بالشهادتين.

فقال -رحمه الله-: (حدث ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أن وفد عبد القيس أتوا النبي ﷺ، فقالوا ما معناه إنهم على بُعدٍ منه ولا يستطيعون الحضور إليه -عليه الصلاة والسلام- إلا في شهرٍ حرام، وقالوا: فمُرنا بأمر نخبر به من وراءنا ندخل الجنة، فأمرهم ﷺ بأربع، ونهاهم عن أربع، وكان أول ما أمرهم به: الإيمان بالله وحده، ثم قال ﷺ: «وهل تدرُون ما الإيمانُ بالله وَحدَه؟». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادةُ أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله».

وهكذا عرَّف رسول الله ﷺ الإيمان بالله وحده بأنه: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وهكذا سمى -عليه الصلاة والسلام- النطق بالشهادتين عملاً.

وبذلك يكون الثابت يقينًا من الأحاديث مجتمعة: أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله مخلصًا من قلبه فإنه يكون قد أتى عملاً مصدقًا لما وقر في قلبه، وأن حكم الله أنه بذلك قد آمن وأسلم)[٢].

---

(١) المرجع السابق: ١٥٧.
(٢) دعاة لا قضاة: ٣٤.



ولا يخفى أن الحديث لم يقتصر في تعريف الإيمان على الشهادتين: بل قال ﷺ فيما يرويه البخاري ومسلم عن ابن عباس: «شهادةُ أنْ لا إلهَ إلا الله وأنَّ محمدًا رسولُ الله، وإِقامِ الصَّلاةِ وإِيتاءِ الزَّكاةِ، وصَومُ رمضانَ، وأن تؤدُّوا خُمسًا منَ المغنَم»[1].

وبهذا يكون وقوف فضيلة المؤلف عند الركن الأول، وقوله: (وهكذا عرَّف رسول الله ﷺ الإيمان بالله وحده بأنه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وهكذا سمى -عليه الصلاة والسلام- النطق بالشهادتين عملاً) يُعد نوعًا من الاجتزاء والوهم الذي يحتاج إلى إعادة قراءة من القائمين على تراثه -رحمه الله -، حتى لا يُظن بفضيلته الظنون وهو عندنا أورع وأجل من أن يُقبلَ على شيء من ذلك بتعمُّد.

ومما يلفت النظر في هذا النقل أن المؤلف -رحمه الله- قد ألح في بداية روايته لهذا الحديث أنه يرويه من الذاكرة، ويسوقه بمعناه لا بلفظه، وذلك في قوله: (وحدَّث ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أن وفد عبد القيس أتوا النبي ﷺ، فقالوا ما معناه أنهم على بعد منه، ولا يستطيعون الحضور إليه -عليه الصلاة والسلام- إلا في شهر حرام) ولكنه أثبت في الهامش تخريج هذه الرواية من البخاري مشيرًا إلى الجزء والصفحة، الأمر الذي يضعف احتمال الرواية من الذاكرة التي يتصور معها الوهم والالتباس اللهم إلا إذا كان هناك فاصل زمني بين كتابة نص البحث وبين تخريج نصوصه في الهامش، ولعل تخريج هذه النصوص قد أضيف إلى البحث عند إعداده للطباعة بعد ذلك.

وإن إيراد الحديث على هذا النحو الذي ساقه المؤلف -رحمه الله- يُوهم أن الإيمان بالله واحدًا من هذه الأربع التي أشار إليها ﷺ، ولكن الصواب أنه جماع هذه الأمور الأربعة، وما ذكر الأربعة بعد ذلك إلا تفصيل لهذا الإجمال وبيان لمفرداته.

[1] مسلم بشرح النووي: ١/ ٨٨، فتح الباري: ١/ ١٢٩.

على هامش الفصل الثالث

يذكر فضيلته في (ص٥٦) ورود الخلاف حول بعض الأعمال، وما إذا كان مرتكبها يعدُ مرتدًا أم لا، وذكر أن الاختلاف في فهم النصوص أو الاختلاف في صحتها هو مرد هذا الخلاف، ومثل لذلك بترك الصلاة، فقال: (فقد صحح بعض الفقهاء حديثا أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال: «بينَ المُسلمِ وبينَ الكافِرِ تركُ الصَّلاةِ»، ورد البعض الآخر الحديث، وقرر عدم ثبوته)[1].

وتقديم القضية على هذا النحو يتضمن تهميشًا لها، ويوهم القارئ بأن قصارى ما اعتمد عليه القائلون بتكفير تارك الصلاة هو حديث مختلف في صحته.

والقضية كما طرحت على بساط البحث العلمي ليست على هذا المستوى من التبسيط والتسطيح، فقد تحدث من تحدث من أهل العلم في كفر تارك الصلاة، وساق على مذهبه عشرات الأدلة من القرآن والسنة، وادَّعى انعقاد إجماع الصحابة على ذلك.

فقد كتب العلامة ابن القيم كتابًا بعنوان: (كتاب الصلاة وحكم تاركها)، وساق فيه خلاف الفريقين، وأورد من أدلة القائلين بتكفير تارك الصلاة زهاء اثنين وعشرين دليلاً: عشرة منها من القرآن الكريم، واثنا عشرة من السنة المطهرة، وزاد على ذلك دلالة الإجماع، وأن الصحابة قد انعقد إجماعهم على ذلك، فقد قال عمر بعد طعنه، لا إسلام لمن ترك الصلاة، وفي سياق آخر: لا حظَّ في الإسلام لمن ترك الصلاة، وكان هذا بمحضر من الصحابة، ولم ينكروه عليه.

أما الحديث الذي ذكر المؤلف -رحمه الله- أن بعض الفقهاء قد صحَّحه، فقد أورده مسلم في صحيحه بلفظ: «بينَ الرَّجلِ وبينَ الكُفرِ تركُ الصَّلاةِ» في كتاب الإيمان، بل وعقد له بابًا تحت عنوان: باب بيان اسم الكفر على ترك الصلاة، كما رواه أبو داود في السنة، باب في رد الإرجاء، ورواه الترمذي في الإيمان: باب ما جاء في ترك الصلاة، وصححه.

ولسنا هنا بصدد استقراء أدلة الفريقين، ولا ترجيح الراجح منهما، ولكنا أردنا فقط التنبيه على أن عرض هذه القضية على النحو الذي ذكر المؤلف -رحمه الله- فيه تهميش لا يقبل من مثله، رحمه الله.

---

(1) دعاة لا قضاة: ٥٦.



المبحث الثاني

قراءة في الفصل الخامس

عقد المؤلف -رحمه الله- هذا الفصل تحت عنوان: (إن الحكم إلا لله عقيدتنا)، وفيه يؤكد أن الاعتقاد بتفرد الله بالأمر المطلق الذي لا يحده حد من مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن كل اعتقاد لا يتفق مع ذلك فهو الشرك بعينه، شريطة بلوغ الحق وقيام الحجة، وتكاد معظم تقريراته في هذا الفصل تدور حول ركن الاعتقاد، وبيان أن الخلل المكفر في هذا المقام يدور حول محور الاعتقاد.

وقد نقلنا قطوفا من هذه النقول التي تدل على ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة، ولا بأس في هذا المقام من إيراد المزيد.

يقول -رحمه الله-: (ومن اعتقد أن كائنًا من كان في مكنته أو من حقه بغير إذن من الله أن يحلَّ ما حرم الله أو يحرم ما أحل الله فقد جعل ذلك الكائن شريكًا لله، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا)[1].

- (وإن كنتم تعنون بالحاكمية أن أحدًا لا يملك من نفسه أن يحلَّ ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله، فهذا أيضًا ما نعتقده ونقره ونؤمن به، ونقول: إن من بلغه الحق وقامت عليه الحجة، ثم اعتقد أو قال: إنه يملك أن يحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله، فقد جعل نفسه ندًا لله، وهو كافر مشرك بلا خلاف.

وإن كنتم تعنون أن الناس يتعين عليهم الاعتقاد أن أحدًا -بغير إذن من الله- لا يملك أن يحرم عليهم ما أحله الله لهم، أو أن يحل لهم ما حرم الله عليهم، وأن من اعتقد جواز ذلك، ولو لم يعمل به فإنه يكون قد اتخذ ربًّا من دون الله، وجعل مع الله إلهًا آخر، فتلك هي عقيدتنا التي لا نتشكك في صحتها أبدًا، قال تعالى:

﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى: ٢١]، وعن عدي بن حاتم ﷺ قال: «أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، قال: «يَا ابْنَ حَاتِمٍ، أَلْقِ هَذَا الوَثَنَ مِنْ عُنُقِكَ»، فألقيته، ثم افتتح سورة براءة حتى بلغ قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ

(1) المرجع السابق: ٦٩.



ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]، فقلت يا رسول الله، ما كانا نعبدهم، فقال ﷺ: «كانوا يحلُّون لكُم الحرَامَ فتَستحلُّونه، ويحرِّمُون عليكُم الحلالَ فتحرِّمونه؟» قلت: بلى، قال: «فَتلكَ عبَادَتهم».

وإن كنتم تعنون من قولكم: إن الحاكمية لله وجوب الاعتقاد بلزوم الرد عند التنازع في الحكم على شيء، أو في أمر من الأمور إلى شريعة الله دون غيرها، وأن من اعتقد -بعد قيام الحجة عليه- بوجوب الرد إلى غير شريعة الله التي بلغته، أو بعدم لزوم الرد إليها، ولو لم يفعل شيئا، ولو لم يحتكم فعلاً، فإنه يكون مشركًا كافرًا جاحدًا أمر الله الذي بلغه.

وإن من جهرَ حرًا مختارًا بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التي بلغته؛ ليعرف ما هو حلال وما هو حرام وما هو فرض عليه وما هو منهي عنه، أو ما له من حق وما عليه من واجبات، فإنه يكون قد أعلن عقيدته الفاسدة، وأنه يفضل تلك الشريعة التي يريد التحاكم إليها على شريعة الله -تعالى- التي بلغته، وأنه يكون بذلك قد جحد شريعة الله -تعالى- التي بلغته فهو كافر ومشرك، ولا شأن لنا بما في قلبه؛ لأن من جحد بلسانه شيئًا مما افترض الله -تعالى- الإيمان به في غير إكراه فقد كفر وأشرك وارتد عن الإسلام، فتلك أيضًا هي عقيدتنا التي لا نحيد عنها بحول الله أبدًا)[1].

- (فمن استجاز الحكم على خلاف الله ورسوله فقد انتفى عنه الإيمان بنص الآية الكريمة، والحكم في الدين: تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار.

ولا عبرة بما إذا كانت استجازة خلاف الله ورسوله في مسائل الاعتقاد أو العبادات أو الأحكام أو الفتيا)[2].

فترى ما هو مقصود الشيخ من لفظ الاعتقاد؟ هل هو ما يقابل أعمال الجوارح فيشمل قول القلب وعمل القلب؟ أم أن مقصوده ما يقابل العمل عمومًا، فلا يدخل تحته إلا قول القلب فقط وهو التصديق؟

قد يُرجح الأول أن الشيخ نعى على الجهمية والمرجئة القول بأن الإيمان مجرد التصديق، وأثبت في بعض صور الحكم بغير ما أنزل الله المخرج من الملة صورة عدم الرضا بحكم الله أو إرادة التحاكم إلى غير

---

(١) المرجع السابق: ٧٥، ٧٦.
(٢) المرجع السابق: ٩٦.



ما أنزل الله، وكل هذا من جنس عمل القلب وليس من جنس قوله، وقد سبق قوله -رحمه الله- (... وأن من جهرَ حرًا مختارًا بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التي بلغته؛ ليعرف ما هو حلال وما هو حرام وما هو فرض عليه وما هو منهي عنه، أو ما له من حقٍ وما عليه من واجبات، فإنه يكون قد أعلن عقيدته الفاسدة، وأنه يفضل تلك الشريعة التي يريد التحاكم إليها على شريعة الله -تعالى- التي بلغته، وأنه يكون بذلك قد جحد شريعة الله -تعالى- التي بلغته، فهو كافر ومشرك، ولا شأن لنا بما في قلبه؛ لأن من جحد بلسانه مما افترض الله -تعالى- الإيمان به في غير إكراه فقد كفر وأشرك وارتدَّ عن الإسلام، فتلك أيضًا هي عقيدتنا التي لا نحيد عنها بحول الله أبدًا)[1].

وقال -رحمه الله- في موضع آخر: (كذلك الأمر بالنسبة لمن لم يرض بحكم الله وفضَّل عليه حكمًا آخر، أو استحل ما حرمه الله -تعالى-، أو حرم ما أحله الله -تعالى- بعد بلوغ الحق إليه وقيام الحجة عليه؛ إذ هو بذلك يجحد النص القرآني، أو حديث الرسول -عليه الصلاة والسلام-، ويجعل حكمه أو حكم من اتبعه أفضل وأعدل من حكم الله -عز وجل-، فهو قد جعل من نفسه أو ممن اتبعه ندًا لله عز وجل)[2].

ولا يخفى أن عدم الرضا بحكم الله وتفضيل حكمٍ آخر عليه يتعلق بعمل القلب لا بقوله.

ونقل عن شارح الطحاوية قوله في صورة الحكم بغير ما أنزل الله التي تخرج من الملة: (فإنه إن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب، وإنه مخير فيه، أو استهان به مع تيقنه أنه حكم الله، فهذا كفر أكبر)[3]، ومعلوم أن الصورة الأولى تتعلق بقول القلب (الاعتقاد)،والثانية تتعلق بعمله (الاستهانة)، فإذا كان ذلك كذلك لم يعد هناك وجه لهذه الضجة المفتعلة والخصومة العاتية حول هذه المسألة؛ لأنه بهذا يكون قد انطلق من مقررات سلفية لاسيما إذا اكتملت أمامنا الصورة من خلال ما سبق أن قدمناه في مبحث الحاكمية.

أما إذا كان مقصوده من الاعتقاد ما يقابل العمل عمومًا، فلا شك أن الأمر يحتاج إلى مراجعة عاجلة؛ لأن هذه هي جرثومة التجهم التي نعاها المؤلف على أصحابها، بل وقضى بخروجهم بسببها من

---

(١) المرجع السابق: ٧٦.
(٢) المرجع السابق: ٥٢، ٥٣.
(٣) العقيدة الطحاوية: ٦٠.

الإسلام.

ولقد سبقت الإشارة إلى هذه النقطة، ولكن أعدنا فيها القول في هذا المقام؛ لمسيس الحاجة إلى تحريرها في واقعنا المعاصر نفيًا للإيهام، ودفعًا للالتباس، وتضييقًا لشقة الخلاف!

* وتحت عنوان جانبي (وهمٌ وقع فيه البعض) نبَّه فضيلته -رحمه الله- على خطأ ما توهمه البعض من استحالة أن يأذن الله لعباده في أن يضعوا لأنفسهم بعض التشريعات، أو التنظيمات التي تنظم جانبًا من شؤون حياتهم في إطار مقاصد الشريعة وغاياتها، وساق الأدلة على بطلان هذا الوهم، وأكد أن الله -عز وجل- قد ترك لنا كثيرًا من أمور حياتنا ننظمها حسبما تقضي به المصلحة في إطار مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة، منها أنظمة المرور، وقوانين تنظيم المهن المختلفة، وقوانين الإسكان، والصحة، وتنظيم الجيوش ونحوه.

ولا منازعة ابتداءً في صحة ما قرره في هذا المقام، وإنما المنازعة في وجود من يعتقد ذلك في العمل الإسلامي المعاصر، إنَّ الخصومة -فيما نعلم- تدور حول الحق في يالتشريع المطلق الذي لا يتقيد بقانون؛ لأن إرادته هي القانون، والذي لا يستمد صاحبه سلطانه من أحد؛ لأنه أعلى من كل أحد، هذا هو بالتحديد موطن الخصومة، أما التشريع بمعنى التخريج على أصول الشريعة والاجتهاد في فهمهما؛ لاستنباط النظم واللوائح التي تحكم سائر المجالات البشرية، فلا أظنه موضع منازعة من أحد، فأخشى أن يكون الأمر معركة في غير ميدان، أو خصومة بغير خصوم.

ومن اللمحات المضيئة في هذه الدراسة، والتي تستحق الإشادة: تفريقه بين العلم الفطري بوجوب طاعة الله -عز وجل- وبين العلم بتفاصيل هذه الطاعات، ومفردات هذه الشرائع، فإن هذه الثانية لابدَّ فيها من البلاغ، ولا تتلقى إلا من خلال الرسل.

فمن جهل تفاصيل ذلك وتوهم أن شرائع الإسلام لم تغط إلا جوانب العبادات، أو لم تأت في باب المعاملات إلا بأصول كلية مرنة تتسع لمختلف الاجتهادات البشرية فلا يمثل هذا الجهل خللاً في فهم التوحيد، وإنما هو خلل في الإحاطة بتفاصيل الشرائع، وليست هذه من تلك، وبهذا خرجت الصورة المتنازع عليها برمتها من دائرة النزاع، وانتقلت إلى مقام آخر، وكفى الله المؤمنين القتال.

يقول -رحمه الله- تحت عنوان: تفرقة يتعين ملاحظتها: (إلا أنه ينبغي التنبه الكامل للفرق بين

تلك العقيدة الفاسدة التي توجب الشرك بالله –تعالى- وبين جهل المرء بمجموع من الشرائع التي فرضها الله وعلمه ببعضها الآخر، واعتقاده بناءً على ذلك أن شريعة الله –تعالى- تحكم جوانب محددة من حياته وأعماله وعلاقاته بالناس، وأن الله –تعالى- قد ترك له وللجماعة التي يعيش فيها حرية تنظيم باقي جوانب حياته وعلاقاته بغيره من الناس.

فهذا الاعتقاد الآخر ليس فيه شبه الكفر أو الشرك، بل هو قد يصدر عن معتقد بتوحيد الله -عز وجل-، ووجوب طاعته، وصاحبه -كما سبق أن قدمنا الدليل من كتاب الله وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام- معذور بجهله لا هو كافر ولا هو فاسق ولا هو عاص)[1].

ويقول -رحمه الله-: (واعتقاد عامة الناس أن لأولي الأمر حق إصدار القوانين، ووضع التنظيمات التي تنظم جوانب من حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بناءً على نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة، اعتقاد ليس فيه أيضًا شبهة الكفر والشرك، بل هو اعتقاد في أصله حق، وسبق أن قدمنا البرهان على أن الله -عز وجل- قد أمر أمة المسلمين بتحقيق مقاصد عامة؛ منها المحافظة على دمائهم وأبشارهم وأموالهم وأعراضهم، وترك لها الاجتهاد في تنظيم ذلك وتحقيقه، وقد وردت النصوص بوجوب طاعة أولي الأمر في ذلك، وإنما جاء الخلل ووقع الاضطراب من جهل الناس بحدود ما لأولي الأمر من حق في هذا الشأن، وأيضًا من جهلهم بحقيقة أولي الأمر المعتبرين بهذه الصفة في شريعة الله، فأدى جهل الناس إلى طاعة من ظنوهم من أولي الأمر، وهم ليسوا منهم، وإلى طاعتهم فيما اعتقدوا أنه من حقهم إصدار أوامرهم فيه، في حين أن كثيرًا من تلك الأوامر التي تصدر في شكل قوانين وقرارات ولوائح خارج عن حدود ما أباحه الله لأولي الأمر)[2].

ويقول أيضًا: (وهنا أيضًا ينبغي التفرقة بين مثل هذه العقيدة الفاسدة الموجبة للشرك وبين من يعتقد -متأولاً بعض النصوص القرآنية أو بعض نصوص السنة المطهرة-: أن من الشرائع التي جاء بها الإسلام ما يتغير ويتبدل مع تغير الأزمان وتبدل الظروف والمناسبات، وأيضًا بين اعتقاد عامة الناس أن لأولي الأمر حق إصدار التشريعات وسن القوانين، ووضع التنظيمات التي تلزمهم طاعتها بناءً على نصوص قرآنية وأحاديث عن الرسول -عليه الصلاة والسلام-، منها الصحيح، ومنها ما اعتقدوا صحته

---

(1) دعاة لا قضاة: ٧٧.
(2) المرجع السابق: ٧٩.

وهو غير صحيح.

فالمعتقد أن بعض أحكام الشريعة مما يجوز أن يتغير أو يتبدل متأولاً في ذلك بعض النصوص ليس بكافر ولا مشرك، فهو لا يجعل نفسه ندًا لله -تعالى-، وإنما هو يقول ويفعل ما يعتقد أن الله -تعالى- قد أباحه له وأذن فيه، وهو معذور بخطئه؛ لقول الله تعالى:

﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٥].

ولقول الرسول -عليه الصلاة والسلام-: «عُفي لأمتي عن الخطأ والنّسيانِ وما استكرهوا عليه»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اجتهَدَ الحاكمُ فأخطأَ فلهُ أجرٌ، وإذا اجتهَدَ وأصابَ فلَه أجْرَان»، وكل قائلٍ في دين الله ممن تتوافر فيه شروط الاجتهاد حاكم في المسألة التي قال قوله فيها)(١).

ويقول أيضًا: (وكذلك الأمر فيما قلناه من وجوب التحاكم إلى شريعة الله -تعالى- والردّ عند التنازع إلى الله -تعالى- والرسول -عليه الصلاة والسلام-، فإنه يجب حتى يعتبر الشخص جاحدًا أن يكون قد أعلن إعراضه عن شريعة الإسلام جملة، أو أن يعلم حكم الله -تعالى- في النازلة المتنازع عليها ثم يأباه ويستحل خلافه، أما من آمن بشريعة الله جملة وهو غير عالم بمختلف ما تتضمنه من أحكام، واعتقد أن ليس لله -تعالى- حكم في الموضوع المتنازَع عليه، أو اعتقد أن القانون المعمول به على مقتضى شريعة الله في المسألة موضوع التنازع، أو أنه مما يجب طاعة أولي الأمر فيه، فهذا معذورٌ بجهله ليس بكافر ولا بفاسق ولا بعاص؛ لما قدمناه من البراهين من كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- من أن الشريعة لا تلزم إلا من بلغته، وأن الجاهل معذور بجهله، والمخطئ مرفوع عنه حكم خطئه)(٢).

وبهذا الفصل تنتقل المسألة المتنازع عليها من الجهل بالتوحيد والأصول إلى الجهل بتفاصيل الشرائع والفروع، وهي دائرة يتسع المجال فيها لعذر الجاهل والمخطئ عند الجميع.

---

(١) المرجع السابق: ٧٨.
(٢) المرجع السابق: ٨٠.

المبحث الثالث

قراءة في الفصل السادس

عقد المؤلف -رحمه الله- هذا الفصل تحت عنوان (الجهل والخطأ في العقيدة).

وقد أطلق القول في مستهل هذا الفصل بأنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقوله في اعتقاد أو عبادات أو أحكام، أو بجهله شيئا من ذلك، وأن من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق فإنه مأجور على كل حال، ونسب هذا القول إلى جماهير السلف، بل ادَّعى الإجماع على ذلك، وأن الخلاف لم يقع إلا في تارك المباني الأربعة وشارب الخمر بعد الثالثة، فقال -رحمه الله-: (وذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقوله في اعتقاد أو عبادات أو أحكام او بجهله شيئا من ذلك، وأن من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق مأجور علىكل حال: إن أصاب الحق فأجران، وإن أخطأ فأجر، وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي وابن حزم -رضي الله عنهم جميعًا-، وهو أيضًا قول كل من عُرف له قول في هذه المسألة من الصحابة -رضوان الله عليهم- لا يعرف عنهم خلاف في ذلك أصلاً، ولا في مسألة من هذه المسائل أبدًا، إلا اختلافهم في تكفير من ترك صلاة متعمدًا حتى يخرج وقتها، أو ترك أداء الزكاة، أو ترك الحج، أو ترك الصيام في رمضان، أو شرب الخمر بعد أن حُدَّ ثلاثا)[1].

وساق بعض الآراء الواردة في هذه المسألة، ثم قال: (والحق أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنصٍ أو إجماع، أما بالدعوة والافتراء فلا، فوجب ألا يكفر أحد بقولٍ قاله إلا بأن يخالف ما قد صح عنده أن الله –تعالى- قاله، أو أن رسول الله ﷺ قاله، فيستجيز خلاف الله –تعالى- وخلاف رسوله ﷺ، وسواء كان ذلك في عقد دين أو في نحلة أو في فُتيا، وسواء كان ما صح عنده من ذلك عهد رسول الله ﷺ منقولاً نقْل إجماع وتواتر أو نقل آحاد)[2].

والحق أن هذا الإطلاق موضع نظر؛ لأن مقتضاه أن عامة أهل الأهواء معذورون مأجورون؛ لأنه ما من أحد منهم إلا ويعتقد أن مذهبه هو الحق، وله عليه شبهات وتأويلات فاسدة، وهو خلاف المجمع

---

(١) المرجع السباق: ٩٥.
(٢) المرجع السابق: ٩٥، ٩٦.

عليه من ذم أهل الأهواء واعتبارهم من أهل الوعيد، بل لتكفير بعضهم متسع من النظر.

فكيف يسوِّى فضيلته بين الخلاف في الجزئيات والمسائل الفقهية وبين الخلاف في الكليات والمسائل العقدية؟ إن أهل الفرق قد صاروا فرقًا؛ لتحزبهم على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع؛ كالإرجاء في باب الإيمان، أو الجبر في باب القدَر، أو التكفير بمطلق الذنوب ونحوه، وقد أجمع أهل العلم على أن هذا الخلاف مذموم، وأن أصحابه من أهل الوعيد، كما أجمعوا على أن الخلاف في المسائل الفقهية لا يدخل به أصحابه في دائرة التفرق المذموم، ولا يخرج به أصحابه عن نطاق الرحمة؛ لوقوع مثل هذا الخلاف ممن حصل لهم محض الرحمة، وهم أصحاب النبي ﷺ، فإطلاق القول على هذا النحو، والجمع بين أنواع الخلاف في نسق واحد يتضمن جمعًا بين المخالفات وخروجًا على ما انعقد عليه إجماع أهل العلم من السلف والخلف.

وهذه الدعوى قد تصح في نفي التكفير وهو الأمر الذي ركَّز عليه المؤلف بعد ذلك، وجعل محور حديثه كله، أما أن يدعي ذلك؛ لنفي التفسيق والتبديع، بل ولإثبات أجر المجتهد المخطئ فهذا الذي تضافرت الأدلة على رفضه.

* ثم أعقب ذلك بذكره الأدلة التي تدل على أن الجهل أو الخطأ في العقيدة لا يقدح في ثبوت عقد الإسلام بالإقرار بالشهادتين حتى تقام الحجة التي يكفر معاندها.

ولنا على ما ذكره من هذه الأدلة ما يلي:

أنه فيما عدا الدليل الأول الذي يقرِّر فيه أنه لم يرد عن النبي ﷺ قط أنه لم يقبل إيمان أهل قرية أو أهل مَحِلَّة أو إنسان أتاه؛ من حرٍّ أو عبد أو امرأة حتى يسأله عن مفهوم الشهادتين ومعنى التوحيد والشرك والربوبية والحاكمية ونحوه، ولو كان النطق بالشهادتين يختلف شأنه وحكمه بين الناطقين بالضاد وبين غيرهم، أو يلزم إجراء آخر في حق الناطق به من العرب أو غير العرب حتى يحكم بإسلامه ما سكت رسول الله ﷺ عن بيان ذلك، وما كان عليه الصلاة والسلام ليغفل عن إعمال ذلك الشرط الزائد وتطبيقه، وما كان ربك نَسيًا[1].

(1) وقد بدأ -رحمه الله- هذا الدليل بسؤال وجَّهه إلى المخالف: (أخبرنا، هل ترك رسول الله ﷺ شيئًا من الإسلام الذي يكفر من لم يقل به، أو لا يصح إسلامه من جهله إلا وقد بينه عليه السلام، ودعا إليه الناس كافة؟، فلابد من: نعم .

أقول: فيما عدا هذا الدليل فإن بقية ما أورده في هذه المسألة من الأدلة لا يخلو من مقال، وقصارى الأمر فيه أنه يمثل أحد الوجهين في أدلة احتمالية، وما على مثل هذه الأدلة الظنية تبنى العقائد، لاسيما وأن كلا الوجهين وربما أكثر قد قال به أئمة أهل السنة، فالخلاف فيها لم يكن بين أهل السنة وأهل البدع، وإلا لما اعتد بمخالفتهم لما هو مقرر من أنه لا عبرة بشذوذ أهل البدع، ولكنه خلاف بين أهل السنة أنفسهم، اللهم إلا إذا قررنا أن المسألة برُمَّتها من المسائل الاجتهادية؛ من عمل فيها بأحد الرأيين لم يُنكر عليه ولم يهجر، ومن عمل فيها بالرأي الآخر لم ينكر عليه ولم يهجر، كما هو الشأن في سائر المسائل الاجتهادية، وبالتالي فلا وجه لكل هذه الخصومة، ولا مبرر لإثارة كل هذه الضجة.

ولنستعرض هذه الأدلة؛ لنرى كيف أنها أدلة ظنية، وكيف أن الخلاف في فهمها قد جرى بين أئمة أهل السنة أنفسهم.

أولاً: دليل الرجل الذي أمر أهله بإحراقه وتذرية رماده في يوم راح.

ومن أنكر ذلك فهو كافر بلا خلاف.
فإذا ذاك هو اليقين، فهل جاء قط عن النبي ﷺ أنه لم يقبل إيمان أهل قرية أو أهل محلة أو إنسان أتاه من حر أو عبد أو امرأة حتى يسأله عن مفهوم الشهادتين ومعاني كلمات (الإله والرب والعبادة والدين) ومعنى التوحيد، ومواطن الوقوع في الشرك ومعنى الربوبية وما إذا كان مقتضاها حاكمية الله -تعالى-، ومدى قدرته -عز وجل-، وما ماثل ذلك من القضايا، مثل: هل الاستطاعة قبل الفعل أو مع الفعل؟ أو أن القرآن مخلوق، أو أن الله -تعالى- يرى أو لا يرى؟ أو أن له سمعًا وبصرًا وحياة أو غير ذلك من فضول المتكلمين التي أوقعها الشيطان بينهم؛ ليوقع بينهم العداوة والبغضاء.
فإن ادعى أحد أن النبي ﷺ لم يدْع أحدًا يسلم حتى يوقفه على هذه المعاني كان قد كذب بإجماع المسلمين من أهل الأرض، وقال ما يدري أنه فيه كاذب، وادّعى أن جميع الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- تواطؤوا على كتمان ذلك من فعله -عليه الصلاة والسلام-، وهذا محالٌ ممتنع في الطبيعة؛ =
= إذ المحال الممتنع في الطبيعة أن يتواطأ المئات بل الآلاف من أكرم أهل الأرض على الكذب وكتمان أمر هام، ثم لا يعرف ذلك عنهم ولا يفتضح كذبهم، ثم إن الادِّعاء بهذا القول فيه نسبة الكفر إلى الصحابة -رضوان الله عليهم-؛ إذ تواطؤوا على كتمان ما لا يتم إسلام أحد إلا به.
فإن قال: إنه ﷺ لم يدْع قط أحدًا إلى شيء من هذا، ولكنه مودع في القرآن وفي كلامه ﷺ، قيل له: صدقت، وقد صح بهذا أنه لو كان جهل شيء من هذا كله كفرًا لما ضيع رسول الله ﷺ بيان ذلك للحر والعبد والحرة والأمة، ومن جوَّز هذا فقد قال: إن رسول الله ﷺ لم يُبلغ كما أُمر، وأنه -عليه الصلاة والسلام- حكم بإسلام من لا يجوز الحكم بإسلامه.
وهذا كفر مجرد ممن أجازه.
ولا يشك أحد ممن يدري شيئًا من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن رسول الله ﷺ مذ بُعث لم يزل يدعو الناس الجم الغفير إلى الإيمان بالله -تعالى-، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عاند، ويستحل سفك دمائهم، وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم متقربًا إلى الله -تعالى- بذلك، وأخذ الجزية وإصغاره، ويقبل ممن آمن به، ويحرم ماله ودمه وأهله وولده، ويحكم له بحكم الإسلام وفيهم المرأة البدوية، والراعي، والراعية، والغلام الصحراوي والوحشي والزنجي والمسبي والزنجية المجلوبة والرومية والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم أحد ولا من غيرهم قال عليه السلام: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين إلا حتى تعرف مفهوم الشهادتين، ومعنى الربوبية والحاكمية وصفات الله -عز وجل- وأسماءه وقدراته .. إلخ.
ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه الصلاة والسلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، أو يتفق على إغفال ذلك، أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الإسلام، فإن زعم أن الناس على عهده -عليه الصلاة والسلام- كان كل فرد منهم على وجه القطع والتحديد يعلم جميع ذلك من مجرد نطقه بالشهادة: أن لا إله إلا الله، فقد ادَّعى الكذب، وقال ما لا برهان على صحته، وقال بخلاف ما وردت به الأخبار الصحاح الثابتة عن رسول الله ﷺ، وبخلاف الواقع المحسوس، فإن الثابت في الصحيح من الأخبار أن من كانوا بنجد والحجاز وما حولهما في حياته -عليه الصلاة والسلام- لم يكونوا كلهم عربًا خُلصًا ، بل كان فيهم المستعرب والحبشي والرومي والفارسي وغير ذلك من الأجناس.
والثابت الصحيح في الأخبار أن من العرب الخلص من كان يجهل الكثير من معاني كلمات (الإله والرب والعبادة والدين) ومعاني التوحيد، وقد علم الرسول -عليه الصلاة والسلام- بذلك، ووقع الوهم والخطأ في ذلك من الناس بحضرته عليه الصلاة والسلام) [دعاة لا قضاة: ٩٧، ٩٨].

لقد ذكر الشيخ في تعليقه على هذا الحديث أن الرجل قد جهل قدرة الله عليه إلى أن مات، وإن ذلك لم يقدح في إيمانه ولم يحجب عنه مغفرة الله له؛ لما وقر في قلبه من خشية الله، وردَّ على من تأول قدر بمعنى قدَّر بأن هذا تأويل باطل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لما كان هناك معنى لأمر ذلك الإنسان أن يحرق ويذر رماده، وإن الذي لا شك فيه أنه إنما أمر بذلك؛ ليفلت من العذاب توهمًا منه أن الله لا يقدر على جمعه وإحيائه إذا فعل ذلك.

وهذا الذي قال في التعليق على هذا الحديث لا غبار عليه، بل هو الذي نعتقد رجحانه، وقد جزم به شيخ الإسلام ابن تيمية في تعليقه على هذا الحديث في عدة مواضع من الفتاوى، قال رحمه الله: (فهذا رجل شكَّ في قدرة الله، وفي إعادته إذا ذري، بل اعتقد أنه لا يعاد، وهذا كفر باتفاق المسلمين، لكن كان جاهلاً لا يعلم ذلك، وكان مؤمنًا يخاف الله أن يعاقبه، فغفر له بذلك)[1].

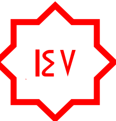
ويعلق عليها في موضع آخر، فيقول: (فهذا الرجل ظن أن الله لا يقدر عليه إذا تفرق هذا التفرق، فظن أنه لا يعيده إذا صار كذلك، وكل واحد من إنكار قدرة الله —تعالى-، وإنكار معاد الأبدان وإن تفرقت كفر، لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانه بأمره وخشيته منه جاهلاً بذلك، ضالاً في هذا الظن مخطئًا، فغفر الله له ذلك.

والحديث صريح في أن الرجل طمع ألا يعيده إذا فعل ذلك، وأدنى هذا أن يكون شاكًا في المعاد، وذلك كفر -إذا قامت حجة النبوة على منكره حكم بكفره- هو بين في عدم إيمانه بالله تعالى.

ومن تأول قوله: لئن قدر الله عليَّ بمعنى: قضى، أو بمعنى: ضيق، فقد أبعد النجعة، وحرَّف الكلم عن مواضعه، فإنه إنما أمر بتحريقه وتفريقه؛ لئلا يُجمع ويعاد، وقال: «إذا أنا مِتُّ فاحرقُوني ثم اسْحَقُوني، ثم ذرُوني في الرِّيح في البَحرِ، فوالله لَئن قَدَر عليَّ رَبي ليُعذبني عذابًا ما عذّبه أحدًا».

فذكر هذه الجملة الثانية بحرف الفاء عقيب الأولى يدل على أنه سبب لها، وأنه فعل ذلك؛ لئلا يقدر الله عليه إذا فعل ذلك، فلو كان مقرًا بقدرة الله عليه إذا فعل ذلك كقدرته عليه إذا لم يفعل لم يكن في ذلك فائدة له، ولأن التقدير عليه والتضييق موافقان للتعذيب، وهو قد جعل تفريقه مغايرًا لأن يقدر

[1] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.



الرب، قال: «فوالله لَئن قَدَر الله عَليَّ ليُعذبني عذابًا مَا عذَّبه أحدًا من العَالِمين»، فلا يكون الشرط هو الجزاء، ولأنه لو كان مراده ذلك لقال: فوالله لئن جازاني ربي، أو لئن عاقبني ربي ليعذبني عذابا، كما هو الخطاب المعروف في مثل ذلك؛ ولأن لفظ «قدر» بمعنى: ضيق لا أصل له في اللغة.

ومن استشهد على ذلك بقوله: ﴿ وَقَدِّرۡ فِي ٱلسَّرۡدِ ﴾ [سبأ: ١١]، وقوله ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ ﴾ [الطلاق: ٧]، فقد استشهد بما لا يشهد له: فإن اللفظ كان بقوله وقدر في السرد: أي اجعل ذلك بقدر، ولا تزد ولا تنقص، وقوله:﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ ﴾ [الطلاق: ٧]؛ أي جُعل رزقه قدر ما يغنيه من غير فضل؛ إذ لو ينقص الرزق عن ذلك لم يعش.

وأما «قدر» بمعنى: قدر، أي أراد تقدير الخير والشر، فهو لم يقل: إن قدَر علي ربي العذاب، بل قال: لئن قدر علي ربي، والتقدير يتناول النوعين، فلا يصح أن يقال: لئن قضى الله عليه؛ لأنه قد مضى وتكرر عليه ما ينفعه وما يضره، ولأنه لو كان المراد التقدير أو التضييق لم يكن ما فعله مانعًا من ذلك في ظنه.

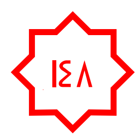
ودلائل فساد هذا التحريف كثيرة ليس هذا موضع بسطها، فغاية ما في هذا أنه كان رجلاً لم يكن عالمًا بجميع ما يستحقه الله من الصفات، وبتفصيل أنه القادر، وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك، فلا يكون كافرًا)[1].

ولكن الذي نريد أن نؤكد عليه أن هذا الأمر خلافي عند أهل السنة، وإن كثيرًا من أهل العلم قد نازعوا شيخ الإسلام في فهمه لهذا الحديث، وممن أورد هذا على سبيل المثال ابن حجر في فتح الباري، والبدر العيني في عمدة القاري.

قال البدر العيني: (فإن قلت: إن كان هذا الرجل مؤمنًا فلِمَ شك في قدرة الله —تعالى- حيث قال: «فوالله لئن قدَر عليَّ ربي ليُعذبني عذابًا ما عذَّبه أحدًا....»، وإن لم يكن فكيف غفر له؟ قلت: كان مؤمنًا، بدليل الخشية، ومعنى قدَر مخففًا ومشددًا: حكم وقضى، أو ضيق)[2].

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح: (وأظهر الأقوال أنه قال ذلك في حال دهشة وغلبة الخوف

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/ ٤٠٩- ٤١١.
(٢) عمدة القاري: ١٦/ ٦٢.



عليه حتى ذهب بعقله لما يقول، ولم يقل قاصدًا لحقيقة معناه، بل في حالةٍ كان فيها كالغافل والذاهل والناسي الذي لا يؤاخذ بما يصدر منه)[1].

وإذا كان الدليل حمّالاً ذا وجوه على هذا النحو، فلا يصح أن يركن عليه في تأصيل مسألة يرى أنها من مسائل الاعتقاد، وأنه ليس للاجتهاد فيها مجال، وليس على العامة ولا على طلبة العلم من حرج إن هم قلدوا الفريق الآخر من العلماء الذي تبنى في فهم هذا الحديث الاجتهاد الآخر، ولا يكونون في ذلك مبتدعين ولا خارجين عن السنة، وليس تقليد بعض أهل العلم بأولى من تقليد بعضهم الآخر [ومن لم يسعه ما وسع سلفنا فيه الخلاف فلا أوسع الله عليه].

- الدليل الثاني: قول الحواريين: ﴿ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [المائدة: ١١٢].

فقد أورد الشيخ هذه الآية وعلق عليها بقوله: (فهؤلاء الحواريون الذين أثنى الله عليهم قد قالوا بالجهل لعيسى عليه السلام:﴿ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢].

ولم يبطل بذلك إيمانهم)، وردَّ على من استدل بالرواية الأخرى بأن كلتا الروايتين صحيح، ولكل منهما قرآن موحىً به من الله -عز وجل-، والأخذ بواحدة دون الأخرى إبطال لبعض القرآن، وهو باطل بالإجماع.

وتعليقنا على ذلك.

إن هذا الذي ذكره في تفسير هذه الآية محتمل، ولكنه أحد الأوجه في فهمها، بل لعله أضعفها، وفي فهم الآية وجوه أخرى ذكرها أئمة أهل السنة واستفاض نقلها في معظم كتب التفسير نذكر منها:

⋆ أن ذلك قول من كان من الحواريين.

⋆ ومنها: أن هذا تلطف في السؤال وأدب مع الله -عز وجل-، وليس شكًا في الاستطاعة، فكأن السؤال

---

(1) فتح الباري: ٦/ ٥٢٣.

كان عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة؛ أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا؟

٭ ومنها: أنهم كانوا عالمين بذلك علم دلالة وخبر، فأرادوا علم معاينة كذلك، كما قال إبراهيم عليه السلام:﴿ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [البقرة:٢٦٠].

٭ ومنها: أن المعنى: هل يفعل ربك ذلك بمسألتك إياه؛ لتكون علمًا على صدقك؟ أي هل يستجيب لك ربك؟ وعلى هذا يكون استطاع بمعنى: أطاع، كما يكون استجاب بمعنى: أجاب.

٭ ومنها أن الاستفهام تقريري، والمعنى: أن ذلك أمر جلي لا يجوز للعاقل أن يشك فيه، كما تقول: هل يستطيع السلطان إطعام الفقير، وفيما يلي طرف من مقالات المفسرين في إثبات هذه الأوجه.

قال صاحب المنار: (وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه، أن هذا السؤال لأجل اطمئنان القلب بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله —تعالى- على ذلك، فهو على حد سؤال إبراهيم — صلى الله عليه وآله وسلم- رؤية كيفية إحياء الموتى؛ ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعاينة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب، أنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه، فعبر عنه بلازمه أن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة، أي: هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا، فإن ما ينافي الحكمة لا يقع، وإن كان ما تتعلق به القدرة؛ كعقاب المحسن على إحسانه، وإثابة الظالم المسيء على ظلمه، إن في الكلام حذفًا تقديره: هل تستطيع سؤال ربك، ويدل عليه قراءة: هل يستطيع ربك، والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك، إن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة، والمعنى: هل يطيعك ويجيب دعاءك ربك إذا سألته ذلك؟.

وأقول: ربما يظن الأكثرون أن هذا الوجه الأخير تكلُّف بعيد وليس كذلك، فالاستطاعة استفعال من الطوع وهو ضد الكره، قال تعالى:

﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾ [فصلت: ١١].

وفي لسان العرب: الطوع نقيض الكره، طاعه يطوعه وطاوعه، والاسم الطواعة والطواعية، (ثم قال) ويقال: طعت له وأنا أطيع طاعة، ولتفعلنه طوعًا أوكرهًا، وطائعًا أو كارهًا، وجاء فلان طائعًا غير

مُكرَه، قال ابن سيده: وطاع يطاع وأطاع: لان وانقاد، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك، وفي التهذيب: وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير أنف، فإذا مضى لأمره فقد أطاعه، فإذا وافقه فقد طاوعه.

فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى، ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين؛ لأنها لا تكون دينًا إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسي، والذي أفهمه أن الاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الإجابة، فإذا كان (استجاب له) بمعنى: أجاب دعاءه أو سؤاله، فمعنى استطاعه أطاعه أي: انقاد له وصار في طوعه، أو طوعًا له، والسين والتاء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دلَّ عليه المذكور المترتب على المحذوف، فأصل استطاع الشيء: طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعًا له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب: سئل شيئًا وطُلب منه أن يجيب إليه فأجاب، فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين أن يستطيع هنا بمعنى: يطيع، وأن معنى يطيع: يفعل مختارًا راضيًا غير كاره، فصار حاصل معنى الجمل: هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك؟»[1].

وقد ساق قريبًا من هذه الأوجه كذلك القرطبي في تفسيره (٦/ ٣٦٤)، والألوسي في روح المعاني (٧/ ٥٨، ٥٩) وأخرون، وآخرون، بل إن من المفسرين من ذهب إلى أن هذا السؤال منهم دليل على عدم إيمانهم، ورجح أن الحواريين منهم المؤمنون ومنهم الكافرون[2].

ومع كل هذه الأوجه كيف يتأتى الجزم واعتبار ذلك الدليل من الأدلة القطعية التي تحسم الخلاف في هذه المسألة؟ وما الحرج على العامي أو على طالب العلم إن هو قلد هؤلاء الأئمة في الرأي الآخر الذي لم يختره فضيلة المؤلف مادامت الآية ظنية الدلالة على هذا النحو؟

إننا لا ننازع فضيلته فيما ذهب إليه في هذه القضية ابتداءً، بل لعله في تقديرنا هو الظاهر الراجح، ولكن الذي ننكره هو اختياره لوجه من وجوه الدلالة في هذه الآية والتعويل عليه في بناء هذه المسألة وإهدار بقية الأوجه التي نص عليها أهل العلم والتشنيع على المخالف على هذا النحو، والأمر لا يعدو أن يكون وجهًا من أوجه عديدة قال بها جميعًا أئمة أهل السنة، بل لا يبعد إن قلنا: إن عدد

---

(١) تفسير المنار: ٧/ ٢٥٠، ٢٥١.
(٢) راجع الكشاف، للزمخشري، وقد أشار إليه الألوسي في روح المعاني وتعقبه: ٧/ ٥٨، ٥٩.

القائلين بصرف الآية عن ظاهرها على النحو الذي قال به المخالفون أكثر من عدد الذين أجروها على ظاهرها على النحو الذي اختاره فضيلته -رحمه الله-، وليس المقام مقام ترجيح لهذا الرأي أو ذاك، وإنما المقام مقام: كيف يوضع الاستدلال بهذه الأدلة في إطاره الصحيح؟

الدليل الثالث: اعتراض أنس بن النضر على قضاء النبي ﷺ بكسر ثنية الربيع، وقوله: «لا والله لا تكسرُ سنُّها يا رسولَ الله».

وقد علّق فضيلته على ذلك بقوله: (فهذا أنس بن النضر يعترض –بجهلٍ- على قضاء رسول الله ﷺ، فما فعل رسول الله -عليه الصلاة والسلام- إلا أن ذكّره بما جهل)[1].

وتعليقنا على ذلك: أن قول أنس بن النضر: «لا والله لا تكسر سنُّها يا رسولَ الله» لا يتعين حمله على الاعتراض على حكمه ﷺ، فقد يحمل على طلب الشفاعة، أو على ثقة الرجل أن الله سيجعل للربيع مخرجًا وفرجًا فلا يكسر رسول الله ﷺ سنها، لاسيما مع مجيئ الرواية بصيغة المبني للمجهول، فالجملة خبرية وليست طلبية، وهذا الذي يؤيده قوله ﷺ في نهاية الحديث: «إنَّ من عبادِ الله مَنْ لو اقسَم على الله لأبرَّه».

يقول النووي -رحمه الله-: (وأما قوله: والله لا يقتص منها، فليس معناه رده حكم النبي ﷺ، بل المراد به الرغبة إلى مستحق القصاص أن يعفو، وإلى النبي ﷺ في الشفاعة إليهم في العفو، وإنما حلف ثقة بهم ألا يحنثوه، أو ثقة بفضل الله ولطفه ألا يحنثه، بل يلهمهم العفو، وأما قوله ﷺ: «إنَّ مِنْ عبادِ الله مَن لوْ أقسمَ علَى الله لأبرَّه» معناه: لا يحنثه؛ لكرامته عليه)[2].

وقال ابن حجر في فتح الباري: (وقد استشكل إنكار أنس بن النضر كسر سن الربيع مع سماعه من النبي ﷺ الأمر بالقصاص، ثم قال: «أتكسر سنُّ الربيع؟!»، ثم أقسم أنها لا تكسر، وأجيب بأنه أشار بذلك إلى التأكيد على النبي ﷺ في طلب الشفاعة إليهم أن يعفوا عنها، وقيل كان حلفه قبل أن يعلم أن

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٠١.
(2) صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/ ١٦٣.

القصاص حتمٌ، فظن أنه على التخيير بينه وبين الدية أو العفو، وقيل: لم يرد الإنكار المحض والرد، بل قاله توقعًا ورجاءً من فضل الله أن يلهم الخصوم الرضا حتى يعفوا أو يقبلوا الأرض، وبهذا جزم الطيبي، فقال: لم يقله ردًا للحكم، بل نفي وقوعه لما كان له عند الله من اللطف به في أموره، والثقة بفضله ألا يخيبه فيما حلف به، ولا يخيب ظنه فيما أراده بأن يلهمهم العفو، وقد وقع الأمر على ما أراد)[1].

الدليل الرابع: حادثة ذات أنواط:

وقد علق فضيلته على هذا الدليل بقوله: (وهذا برهان يدحض الزعم بأن جميع من قبل عليه الصلاة والسلام إسلامهم كانوا فردًا فردًا على علم كامل بجميع معاني الألوهية والربوبية والتوحيد، وهو برهان كسابقه دال على أن الجاهل معذور بجهله حتى تقوم عليه الحجة)[2].

وتعلقينا على ذلك:

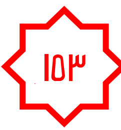
أن هذا المنحَى في فهم هذه القصة ليس بمتعين، فإن المشابهة هنا قد لا تكون تامة؛ لأن الاتّباع قد يقع في أعيان بدع أهل الكتاب، وقد يقع في أشباهها، فالذي طلبه هؤلاء من النبي ﷺ شجرة يتبركون بها كما يتبرك المشركون بشجرتهم وينوطون بها أسلحتهم، ومجرد المشابهة لا تعني كفر المشابه لهم في جميع الأحوال، وبذلك قد يخرج الأمر من دائرة الشرك بالكلية إلى دائرة البدع، وقد أشار إلى ذلك الشاطبي -رحمه الله- عندما قال: (إلا أنه لا يتعين في الاتباع لهم أعيان بدعهم، بل قد تتبعها في أعيانها وتتبعها في أشباهها، فالذي يدل على الأول قوله: «لتتبعنَّ سَنَن منْ كان قبلكُم» الحديث، فإنه قال فيه: «حتّى لو دخلُوا في جُحرِ ضبٍّ خَربٍ لاتبعتموهُم».

والذي يدل على الثاني قوله: فقلنا يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط، فقال عليه السلام: «هذا كما قالت بنو إسرائيلَ: اجعل لنا إلهًا» الحديث، فإن اتخاذ ذات أنواط يشبه اتخاذ الآلهة من دون الله، لا أنه هو بنفسه؛ فلذلك لا يلزم الاعتبار بالمنصوص عليه ما لم ينص عليه مثله من كل وجه والله أعلم)[3].

ومع هذا الاحتمال فلا وجه للقطع بأن الآية حجة في عذر جهلاء المشركين، بل يكون المعنى الذي

---

(1) فتح الباري: ١٢/ ٢٢٥.
(2) دعاة لا قضاة: ١٠٢.
(3) الاعتصام، للشاطبي: ٢/ ٢٤٦.



ذهب إليه فضيلته أحد الوجوه المحتملة في فهم هذا الحديث، وهو وإن كان -على الأقل من وجهة نظرنا- هو الوجه الظاهر الراجح إلا أن الاحتمال الآخر يبقى قائمًا وما دخله الاحتمال ألبس ثوب الإجمال وبطل به الاستدلال، وهو ليس احتمالاً نظريًا جنح إليه صاحب هوى، بل هو احتمال معتبر قال به إمام من أئمة المسلمين.

ومرة أخرى نؤكد أننا لا ننازع الشيخ -رحمه الله- في استنباطه من الحديث، بل هو الذي نختاره وندعو إليه، ولكن ننازعه في جعل ذلك هو القول الأوحد في هذه المسألة، وما عداه باطل وابتداع في الدين، واعتبار هذا الدليل من الأدلة القطعية في هذا الباب فهذا الذي لا سبيل إليه مع هذه الاحتمالات.

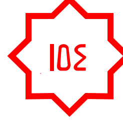
- **الدليل الخامس:** قول بني إسرائيل لموسى -عليه السلام-: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة.

وقد علّق فضيلته على ذلك بقوله: (فهؤلاء قوم موسى جهلوا قدر الله -عز وجل-، وما يجب أن ينزه عنه -تعالى- من المثيل والشريك، ولسنا نحن الذين نقول بجهلهم هذا، وإنما هو قول موسى -عليه السلام- لهم: ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨])[1].

وتعليقنا على ذلك: أن القوم إن كانوا قد طلبوا عبادة الأصنام حقيقة، فلم لا يكون ذلك ردة منهم عن الدين، وليس في قول موسى لهم إنكم قوم تجهلون ما ينفي ذلك عنهم، فإن كل من عصى الله -عز وجل- أو ارتد عن دينه فهو جاهل بجلال الله وقدره وعظمته لا محالة، وإذا لم يكن في الآية ما يثبت لهم الردة فليس فيها كذلك ما ينفيها عنهم، غاية القول: أن من كانت ردته عن جهل وعدم معاندة فإنه يُعلم ويرد إلى الحق، فإن رجع فهو على حاله قبل ردته، وإلا فقد ثبت عليه حكم الردة وانتقض عقده بذلك.

وليس هذا الاحتمال بمستنكر عند أهل العلم، يقول الألوسي في التفسير: (ثم إن هذا الطلب لم يكن كما قال محيي السنة البغوي عن شك منهم بوحدانية الله -تعالى-، وإنما كان غرضهم إلهًا يعظمونه ويتقربون بتعظيمه إلى الله -تعالى-، وظنوا أن ذلك لا يضر بالديانة، وكان ذلك لشدة جهلهم كما أذنت به الآيات، وقيل: إن كانَ غرضُهم عبادة الصنم حقيقةً، فيكون ذلك رِدَّةً منهم، وأيًّا ما كان، فالقائل

[1] دعاة لا قضاة: ١٠٢.



بعضهم لا كلهم)[١].

ونحن هنا لا ننفي الاحتمال الذي ذكره الشيخ، بل إنه هو الذي نميل إليه ونرجحه، ولكن الذي ننازع فيه هو القول بقطعية الآية في الدلالة على ذلك، وإبطال كافة الفهوم الأخرى، ورمي أصحابها بالابتداع والخروج من السنة، فهذا الذي يحتاج إلى تدبر وإعادة نظر.

- **الدليل السادس**: خطأ الرجل عند تلاوة القرآن بزيادة كلمة أو نقصها واعتقاد أنها من القرآن، وعدم كفره بذلك بالإجماع، وقد أورد -رحمه الله- هذا الدليل بقوله: (وهو برهان ضروري لا خلاف فيه).

وتعليقنا على ذلك:

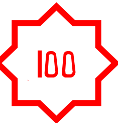
إن هذا الدليل وارد في باب الخطأ مع صحة العقد المجمل، ولا أظن أن هذا القدر مما يدخل في دائرة النزاع، فمن كان عقده المجمل هو الإيمان بالقرآن، وكان خطؤه في كون هذه الآية من القرآن أم لا فهذا خطأ في الفعل قد اتفق على رفع الإثم عن صاحبه؛ إذ لا علاقة له على هذا النحو بصحة الاعتقاد، وإنما وقعت المنازعة في الجهل الذي يفضي بأصحابه إلى عبادة غير الله، أو موالاة الكافرين من دون المؤمنين، أو رد حاكمية الله -جل وعلا-، والإقرار لغيره بالحق في التشريع المطلق، فهذا الذي وقعت في شأنه الخصومة.

★ ومما أورده المؤلف -رحمه الله- في هذا الفصل: جزمه بعدم صحة حديث الفرق، وادعاؤه أنه لا يصح عند أهل العلم بالحديث، فقد قال -رحمه الله-: (وقد احتج البعض لقولهم بتكفير من خالفهم في شيء من المعتقدات بحديث منسوب لرسول الله ﷺ: «أن القدرية المرجئة مجوسُ هذه الأمَّة»، وبحديث آخر فيه أنه: «تفترق هذه الأمةُ على بضعٍ وسَبعينَ فرقةً كُلها في النَّار، حاشَا وَاحدة، فهي في الجنةِ»، وهذان حديثان لا يصحان من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة)[٢].

وهذا الذي ذكره -رحمه الله- هو الذي لا يصح عند أهل العلم بالحديث:

---

(١) تفسير روح المعاني، للألوسي: ٩/ ٤٢.
(٢) المرجع السابق: ١٠٣.



فقد أورد العلامة الألباني في كتابه [سلسلة الأحاديث الصحيحة] هذا الحديث مرتين: مرة برواية أبي هريرة بلفظ «افترقتْ اليهودُ على إحدَى أو اثنتين وسبعينَ فرقةً، وتفرَّقت النَّصارى على إحدى أو اثنتين وسبعينَ فرقةً، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً»، وليس فيه زيادة [كلُّها في النَّار إلا واحدة]، وبين أن الحديث صحيح: فقد أخرجه أبو داود [٢/ ٥٠٣]، والترمذي [٣/ ٣٣٧]، وابن حبان في صحيحه [١٨٣٤]، والآجُرّي في الشريعة [٢٥]، والحاكم [١/ ١٢٨]، وأحمد [٢/ ٣٣٢]، وأبو يعلى في مسنده [ق٢٨٠/ ٢]، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

كما أورده من حديث معاوية رضي الله عنه بلفظ: «ألا إنَّ من قبلكُم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتينِ و سبعين ملَّة، وأن هذه الملَّة ستفترقُ على ثلاثٍ وسبعين: ثنتان وسبعون في النَّار، وواحدةٌ في الجنَّة، وهي الجماعةُ»، وبين أنه قد أخرجه أبو داود [٢/ ٥٠٣، ٥٠٤]، والدارمي [٢/ ٢٤١]، وأحمد [٤/ ١٠٢]، والحاكم [١/ ١٢٨]، والآجُرّي في الشريعة [١٨]، وابن بطة في الإنابة [٢/ ١٠٨- ٢. ١١٩/ ١]، واللالكائي في شرح السنة [١/ ٢٣/ ١]، وذكر أن الحافظ ابن كثير أورده في التفسير [١/ ٣٠٩]، وأشار إلى تقويته بقوله: وقد ورد هذا الحديث من طرق، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في المسائل (٢٨٣/ ٢] هو حديث صحيح مشهور، وصححه أيضًا الشاطبي في الاعتصام [٢/ ٣٨].

وناقش الشيخ -رحمه الله- دعوى ابن حزم أن زيادة كونها في النار إلا واحدة موضوعة، فبين أن النقد العلمي الحديثي قد دلَّ على صحة هذه الزيادة، وأن الذين صحَّحوها أكثر وأعلم بالحديث من ابن حزم، لاسيما وهو معروف عند أهل العلم بتشدده في النقد، فلا ينبغي أن يحتج به إذا تفرد عند عدم المخالفة، فكيف إذا خالف؟

ولعل الشيخ -رحمه الله- قال ما قال متابعة منه لابن حزم، فقد أكثر النقل عنه في كتابه، وقد رأينا مواقف المحدثين من هذا الحديث، ولعلَّ عذر الشيخ في ذلك: دقة الظروف التي كُتبت فيها هذه الرسالة، وعدم توافر المراجع يومها بطريقة كافية، والله نسأله أن يتغمدنا وإياه برحمته، وأن يعفو عنَّا بفضله وكرمه ومنّه.

المبحث الرابع
قراءة في الفصل الثامن

تحدث الشيخ -رحمه الله- في هذا الفصل عن قضية الطاعة والاتباع، وفنّد دعاوى القائلين بأن: مطلق الطاعة لمن لم يحكم بما أنزل الله من أعمال الكفر والشرك، وبين أن مدار الأمر في ذلك على النية والاعتقاد، فمن اعتقد وجوب الطاعة لبشر ولو خالف أمره أمر الله فإنه يكون بذلك قد اتخذه ربًّا من دون الله، وهذا هو الكفر والشرك، أما إن أطاعه في معصية الله وبقى عقده بتحليل الحلال وتحريم الحرام ثابتا فلا يكون متبعًا له بالمعنى الشرعي ولا متخذًا له ربًّا من دون الله، وإنما هو عاص من العصاة وأمرُه إلى الله، إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له، ثم ختم الشيخ حديثه في هذه المسألة بهذه العبارة: (وقولنا الذي ندين به لله –تعالى- أن من قال بلسانه من غير إكراه مستحلاً خلاف شريعة الله التي بلغته أو بتبديل حكم من أحكامها قاصدًا متعمدًا تحليل ما علم أن الله –تعالى- حرَّمه، أو تحريم ما علم أن الله –تعالى- أحله فهو كافر مشرك)[1].

وتعقيبنا على ذلك ما يلي:

أولاً: لا منازعة في خطأ من أطلق القول بأن مطلق الطاعة للطواغيت الحاكمين بغير ما أنزل الله كفر وشرك؛ لأن هذه الطاعة كما ذكر الشيخ -رحمه الله- منها ما هو من جنس الكفر والشرك، ومنها ما هو دون ذلك، فالطاعة في الكفر كفر، والطاعة في المعصية معصية، وكل حالة بحسبها، وقد أوسع الشيخ -رحمه الله- هذه المسألة بيانًا، فأفاد وأجاد.

ثانيًا: إلا أننا ننازع الشيخ في ربط المناط المكفر في هذه القضية بالاعتقاد فحسب؛ لأن هذه صورة من صور الكفر في هذا الباب، وهي تمثل جزءًا من الحقيقة، ولا تمثل الحقيقة كاملة؛ ذلك أن أصل الدين الذي لا يثبت عقد الإسلام إلا به هو: التصديق والانقياد، فإذا تخلف أحدهما فقد بطل عقد الإسلام.

([1]) دعاة لا قضاة: ١٢٧.

وعلى هذا فإن هذه الطاعةكما تكون كفرًا إذا كان مردها إلى تكذيب الحكم الشرعي تكون كفرًا كذلك إذا كان مردها إلى رده وعدم قبوله، ولو بقي جانب التصديق الخبري، وعلى هذا فالذي لم يتغير عقده النظري في الحلال والحرام، لكنه كره الحكم الشرعي أو ردّه لأي سبب من الأسباب فقد بطل عقد إسلامه بلا جدال، أفرأيت هؤلاء المارقين الذين يتهمون أحكام الشريعة بالجمود وينسبونها إلى البداوة، ويرون عدم صلاحيتها لحكم مجتمعاتنا المعاصرة، ويشنون الغارة عليها، إنهم لم يعلنوا تكذيبهم بهذه الأحكام، ولو سئلوا عما يكرهونه من الحدود والحرمات وغيره لأقروا بأنها مما تنزل في القرآن، ومما جاء به النبي ﷺ من عند الله لا يتمارون في ذلك ولا يتشككون، ولكنهم يأبون التزام هذه الشرائع كراهية لها، أو اتهامًا لها بالقسوة والتخلف وعدم المناسبة أو لغير ذلك من الأسباب، أفيبقى لهؤلاء انتساب إلى الإسلام لمجرد أنهم يقرون بأن ذلك وحي من عند الله وهم يعادونه ويحاربونه ويفتنون أولياءه ويوالون أعداءه؟!

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومعلوم أن الإيمان هو الإقرار، لا مجرد التصديق، والإقرار ضمن قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو الانقياد، تصديق الرسول فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر، كما أن الإقرار بالله هو: الاعتراف به والعبادة له، والكفر: هو عدم الإيمان، سواء كان معه تكذيب، أو استكبار، أو إباء، أو إعراض.

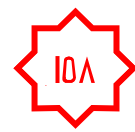
فمن لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد، فهو كافر)[1].

ويقول ابن القيم -رحمه الله-: (فإن الإيمان ليس مجرد التصديق -كما تقدم بيانه-، وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبينه بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن اعتقاد التصديق وإن سمي تصديقًا فليس هو التصديق المستلزم للإيمان، فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته)[2].

والعجيب أن الشيخ -رحمه الله- قد ناقش الذين يُقصِرون الإيمان على مجرد التصديق الخبري

---

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية: ٧/ ٦٣٨، ٦٣٩.
(2) الصلاة، لابن القيم: ٢٥.



واعتبرهم من الفرق الخارجة من الإسلام، فقال -رحمه الله-: (إن المتكلمين من الفقهاء في معنى الإيمان انقسم قولهم على أربعة أوجه:

الأول: القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب؛ أي المعرفة والعلم بالقلب فقط، ولو نطق اللسان على خلاف ذلك، وهذا القول خرج من قال به من الإسلام؛ لجحده النص الصريح على وجوب النطق باللسان، ولكان مقتضاه الحكم بإسلام فرعون؛ إذ هو قد استيقن أن موسى -عليه السلام- رسولٌ من عند الله تعالى:

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمل:١٤]، ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الاسراء: ١٠٢]، ومقتضاه أيضًا أن اليهود والنصارى هم من أهل الجنة؛ لأنهم عرفوا الله، واستيقنوا أن محمدًا -عليه الصلاة والسلام- رسول حقٍّ من عند الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦][1].

ثالثا: وعلى هذا، فإن كنا ننازع الفريق الأول في إطلاق حكم الكفر على جميع صور الطاعة فيما يخالف حكم الله، فإننا ننازع الشيخ -رحمه الله- في قصر صورة الكفر على جانب الاعتقاد فحسب، ونرى أن الصور في هذه المسألة ثلاثة:

الأولى: الطاعة في خلاف الدين تكذيبًا لما أنزل الله، وهذه كفر بلا نزاع: ﴿ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُكَذِّبُونَ ﴾ [الانشقاق: ٢٢].

الثانية: الطاعة في خلاف الدين ردًا لما أنزل الله: كراهيةً له، أو تشككا في صلاحيته، أو غير ذلك، وهذه كفر كذلك بلا نزاع، وإن بقي جانب التصديق الخبري.

الثالثة: الطاعة في معصية الله مع بقاء الإيمان بما أنزل الله تصديقًا وانقيادًا، وهذه معصية من المعاصي، وأصحابها في المشيئة.

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٥٧.

وقد سبق قول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقة الاستحلال: (إن العبد إذا فعل الذنب مع اعتقاد أن الله حرمه عليه، واعتقاد انقياده لله فيما حرمه وأوجبه فهذا ليس بكافر، فأما إن اعتقد أن الله لم يحرمه، أو أنه حرمه، لكن امتنع من قبول هذا التحريم وأبى أن يذعن لله وينقاد فهو: إما جاهل أو معاند؛ ولهذا قالوا: من عصى الله مستكبرًا كإبليس كفر بالاتفاق، ومن عصى مشتهيًا لم يكفر عند أهل السنة والجماعة، وإنما يكفره الخوارج، فإن العاصي المستكبر وإن كان مصدقًا بأن الله ربه فإن معاندته له ومحادته تنافي هذا التصديق.

وبيان هذا: أن من فعل المحارم مستحلاً لها فهو كافر بالاتفاق، فإنه ما آمن بالقرآن من استحل محارمه، وكذلك لو استحلّها من غير فعل، والاستحلال:

اعتقاد أن الله لم يحرمها؛ تارة بعدم اعتقاد أن الله حرمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية، ولخلل في الإيمان بالرسالة، وجحدًا محضًا غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام هذا التحريم، ويعاند المحرم، فهذا أشد كفرًا ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذّبه، ثم إن هذا الامتناع والإباء؛ إما لخلل في اعتقاد حكمة الآمر وقدرته، فيعود هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمردًا أو اتباعًا لغرض النفس، وحقيقته كفر؛ هذا لأنه يعترف لله و رسوله بكل ما أخبر به وصدَّق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه؛ لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك، ولا ألتزمه، وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول، وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، والقرآن مملوء من تكفير مثل هذا النوع، بل عقوبته أشد وفي مثله قيل: «أشدُّ الناسِ عذابًا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه»، وهو إبليس ومن سلك سبيله.

وبهذا يظهر الفرق بين العاصي، فإنه يعتقد وجوب ذلك الفعل عليه ويحب أن يفعله، لكن الشهوة والنفرة منعته من الموافقة، فقد أتى من الإيمان بالتصديق والخضوع والانقياد، وذلك قول وعمل، لكن

لم يكمل العمل)[1].

هذا إذا كان مقصود الشيخ من الاعتقاد قول القلب وهو التصديق، أما إذا كان مقصوده ما يقابل أعمال الجوارح؛ أي قول القلب وعمله، وهو ما يعبر عنه أهل العلم بالتصديق الانقيادي فلا منازعة معه ولا خلاف.

رابعًا: أما قول الشيخ -رحمه الله-: (وقولنا الذي ندين به لله -تعالى- أن من قال بلسانه في غير إكراه مستحلاً خلاف شريعة الله التي بلغته، أو بتبديل حكم من أحكامها قاصدًا متعمّدًا تحليل ما علم أن الله —تعالى- حرمه، أو تحريم ما علم أن الله —تعالى- أحله فهو كافر مشرك)، فقد اشترط للحكم بالكفر في هذه المسألة شروطًا معجزة تكاد أن تلحقه بالمحال، فضلاً عن منافاتها لما سبق أن قرَّره الشيخ -رحمه الله- في مواقع أخرى من هذا الكتاب.

فقد اشترط للحكم بالكفر في هذه الصورة ما يلي:

١- القول باللسان.

٢- أن يكون هذا القول على سبيل الاستحلال.

٣- القصد إلى تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله.

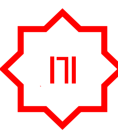
وكل هذه الشروط موضع نظر:

★ أما اشتراط القول باللسان فقد سبق أن عارضه الشيخ نفسه، وبيَّن أن القول لا يشترط فيه أن يكون باللسان، بل كل ما يقع عليه في اللغة اسم القول يعتبر قولاً أيًّا كانت الصورة التي يتخذها، أو الاسم الذي يطلق عليه.

فقال -رحمه الله-: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نص صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم، وكل ما يقع عليه في اللغة اسم القول يعتبر قولاً أيًّا كانت الصورة التي يتخذها، وأيًّا كان الاسم الذي يطلق عليه، فمثلاً الكتابة، سواء ظهرت في صورة كتاب أو مقالة في جريدة أو مجلة،

---

(١) الصارم المسلول: ٢٦٩، ٢٧٠.



أو في صورة رسم، أو سميت قانونًا أو لائحة، أو قرارًا، أو غير ذلك، هي في اللغة قول)[1].

وقال في موضع آخر: (وقد أسلفنا البيان أن التشريعات والقوانين والأنظمة تـدخل في مـدلول لفـظ «القول»، فـإذا احتـوى التـشريع أيًا كانـت صـورته قانونـا أو قـرارًا أو لائحـة على تحليـل مـا حـرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو النهي عما فرضه الله، أو الأمر بما نهى الله عنـه فهـو باطل لا يجوز العمـل بـه ولا اتباعه، وواضعه مـستحلاً مخالفـة الله ورسـوله، ومتـى كـان قـد بلغـه الحـق وقامـت عليـه الحجـة، كـافر مشرك بلا خلاف؛ إذ يكون جاحدًا بقوله للنص الثابت مكذبًا لربه تعالى)(٢).

فكيف عاد الشيخ واشترط للقول في هذا الموضع أن يكون باللسان على خلاف ما سـبق أن قـرره قبـل ذلك؟

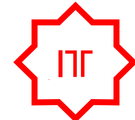
وإن أهميـة هـذه القـضية تنبـع مـن أن الطواغيـت والمـبطلين قـد اكتـسبوا مـن الدربـة والحنكـة في مواجهة الأمة المسلمة ما يحول بينهم وبين التورط في تصريحات فجة تؤلب علـيهم المـشاعر، وتـستجلب عليهم سخط الجماهير، ولكنهم يعملون ما يعملون بعيدًا عن هذه التصريحات التي لا مبرر لها، فـإذا جـاء من يشترط للصدع بحكم الله في هؤلاء المارقين أن يقولوا بألسنتهم ما يشهد عليهم بالكفر فقـد أعطـاهم بذلك حصانة تحول بينهم وبين إجراء هذا الحكم عليهم إلى الأبد.

★ أما اشتراط أن يكون هذا القول على سبيل الاستحلال فهذا شرط غريب جدُ غريـب؛ لأن الفـرض أن هذا القول بذاته هو الاسـتحلال، أفرأيـت رجـلاً قـال بلـسانه: إن الزنـا لا يقـع إلا بـين المتـزوجين، وإن عقوبته هي الحبس بدلاً من الجلد والرجم، هل يشترط في هذه المقولة لكي تكون كفـرًا أن يكـون قائلـها مستحلاً؟ أليس الإعلان عن هذا التبديل هو بذاته الاستحلال المكفر؟ أم الاستحلال يشترط له بـدوره أن يكون استحلالاً؟ وهكذا في دور وتسلسل أو حلقة مفرغة؟

ألم يعتبر الشيخ -كما نقلنا عنه قبل قليل- أن الجحـود يكـون بـالقول، ويـصدق علـى كـل مـا يطلـق عليه في اللغة لفظ القول، سواء أكان بالرسم أو بالكتابة، وسواء أسمي قانونًا أو قرارًا أو لائحة؟.

---

(١) دعاة لا قضاة: ٥٥، ٥٦.
(٢) المرجع السابق: ٧٤، ٧٥.



⋆ أما اشتراط القصد إلى تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله بعد اشتراط الإعلان باللسان عن هذا التبديل فهو أغرب من سابقه؛ لأن الفرض أن هذا الإعلان يمثل بذاته تحليلاً للحرام، أو تحريمًا للحلال، أو تغييرًا لحكم من أحكام الوضع، فما جدوى اشتراط القصد إلى ذلك إلا إذا كان مقصوده إخراج الذاهل والناسي والمغلوب على عقله؟

إننا قد نجد من يقول لنا: إن القصد عمل من أعمال القلوب، وما في القلوب لا يعلمه إلا علام الغيوب، فيمنع إجراء الحكم حتى على من يعلنون بألسنتهم تبديل الشرع واستباحة المحرمات بدعوى عدم استبانة القصد، وفرارًا من التورط في تكفير المسلمين.

ألم أقل إنها شروط معجِّزة، كأن صاحبها -رحمه الله- أراد أن يغلق بها باب الحكم على أمثال هؤلاء المارقين إلى الأبد؟ قد يكون للشيخ -رحمه الله- بعض العذر في هذا التحوط البالغ اعتبارًا بالأجواء التي كتب فيها هذه الدراسة، واجتهادًا منه في سد الذريعة إلى الغلو الذي ذر قرنه يوم ذاك، ولكن الباطل لا ينسخ بباطل مقابل، والغلو لا يرد بغلو مماثل، بل ربما أملى الغلو المقابل لأصحاب الغلو الأول وزادهم عنادًا وإصرارًا على باطلهم وتشبثا بما عندهم من الباطل، وإن دين الله وسط بين الغالي فيه أو الجافي عنه، وبالعدل قامت السماوات والأرض.

المبحث الخامس

قراءة في الفصل التاسع

تحدث -رحمه الله- في هذا الفصل عن وجوب الحكومة الإسلامية، وعن واجب الطاعة في الطاعة، وعن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقل في ذلك ما أورده ابن حزم في الفصل، وتبنى ما انتهى إليه من وجوب سلِّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييأسون من الظفر، أما إن كانوا في عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم بظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد، فقد أورد كلامه ومناقشته لمخالفيه ولم يعقب، والسكوت في مثل هذه المواضع إقرارٌ.

ثم رد على من زعم أن الأمة ينتفي عن أفرادها اسم الإيمان إلا أن تقوم فيها حكومة إسلامية، فبين أن تحكيم الشريعة يتحقق بمجرد الرجوع إلى النصوص الشرعية؛ لمعرفة الحكم الواجب في النوازل، ولا علاقة لهذا الأمر بوجود الحكومة الإسلامية وعدمها.

وتعقيبنا على ذلك ما يلي:

* لا منازعة في وجوب الخروج على الحاكم وخلعه إذا بلغ انحرافه مبلغ الكفر والخروج من الملة، فمن قوي على ذلك فله الأجر ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة.

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: (وملخصه أنه ينعزل بالكفر إجماعًا، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض)[1].

وقال القاضي عياض: (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها ... إلى أن قال: فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل -إن أمكنهم ذلك- فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب في المبتدع

(1) فتح الباري، شرح صحيح البخاري: ١٣/ ١٢٣.

إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام، وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه)[1].

* أما الحاكم الفاسق الذي لا يزال في دائرة الإسلام فلا يخفى أن في جواز سلِّ السيوف عليه خلاف قديم، ولكن الأمر استقر عند أهل السنة على ترك الخروج على أئمة الجور نظرًا لما يترتب على هذا الخروج من مفاسد التهارج والاصطلام، فالذي مال إليه المؤلف هو مذهب للسلف قديم، وقد استقر أهل السنة على خلافه، وأصبحوا ينصُّون على هذا في عقائدهم ويحذرون منه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا استقر رأي أهل السنة والجماعة على ترك القتال في الفتنة؛ للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جوْر الأئمة وترك قتالهم)[2].

وقال الحافظ ابن حجر في ترجمته للحسن بن صالح تعليقًا على ما نسب إليه من أنه كان يرى السيف (وهذا مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك؛ لما رأوا قد أفضى إلى ما هو أشد منه)[3].

* ما قرره المؤلف -رحمه الله- من قصر دلالة آية سورة النساء على التحكيم بمعنى: الرد إلى الشرع المطهر؛ لمعرفة ما يحل وما يحرم سواء في العقائد أو العبادات أو المعاملات، وعدم شمول دلالاتها لوجوب إنفاذ حكم الله بين العباد، ومجاهدة من يحولون بين الأمة وبين التحكيم موضع نظر؛ لأن مقصود الشارع من التحكيم ليس مجرد العقد النظري أو الإقرار الخبري بالأحكام الشرعية، وإنما مقصوده الأصلي هو الطاعة والامتثال، فالشريعة موضوعة؛ لقصد الامتثال، قال تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٦٤].

وتكاليفها تخاطب الجماعة بوصفها جماعة كما تخاطب الفرد بوصفه فردًا، فإذا خوطبت الجماعة

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/ ٢٢٩.
(2) منهج السنة، لابن تيمية: ٢/ ٢٤١.
(3) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٢/ ٢٨٨.

بوصفها جماعة بالرد إلى الشرع وتحكيم الرسول ﷺ فكيف لا يتضمن ذلك الأمر بإنفاذ حكمه ﷺ وتمهيد السبيل لذلك، وتنحية العوائق من طريقه؟!

وإذا ضربنا على ذلك مثلاً بصراع المناهج الوضعية القائمة، وما يجب على الأمة في هذه الحالة من تحكيم الشريعة، ونبذ العلمانية وغيرها من المناهج، فهل تنتهي دلالة هذه الآية في هذا المقام عند حدود اعتقاد بطلان العالمانية ووجوب تحكيم الشريعة ولا تتضمن أدنى دلالة لاتخاذ خطوة إيجابية، لإنفاذ ذلك وتحقيقه في واقع الحياة؟ وهب أن المنازعة تجري حول الاستسلام للواقع والمصالحة معه - لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان!! وأقام العباد فيما أراد!! ولو شاء ربك ما فعلوه!! إلى غير ذلك مما شغب به الجبرية وحرَّفوا به الكلم عن مواضعه- أو الجهاد وحماية البيضة والتصدي للمبطلين وإعداد العدة لذلك، فهل تنتهي دلالة هذه الآية في هذا المقام عن حدود الاعتقاد بوجوب الجهاد وإعداد العدة، ولا تتسع دلالتها لإقامة الجهاد فعلاً أو لأي حركة إيجابية تزيد على مجرد الاعتقاد؟

بل هبْ أن المنازعة تجري حول إنفاذ حكم الله استجابةً لأمره ووفاء بعهده، أم إنفاذ القوانين الوضعية؛ حتى لا تصيبنا دائرة كما يتعلل طواغيت هذا العصر، فهل تنتهي دلالة هذه الآية عند حدود اعتقاد وجوب إنفاذ حكم الله ولا تتعدى ذلك إلى إنفاذه فعلاً؟

ومن ناحية أخرى فإن المؤلف -حفظه الله- عند سوْق الأدلة على وجوب إقامة الحكومة الإسلامية قد خالف هذا المنهج، واحتج بقاعدة الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فاعتبر أن ما يتوقف على إقامتها من المصالح الشرعية وما يترتب على القعود عن إقامتها من المفاسد الشرعية دليل على وجوبها، فلماذا لم يقل أيضًا هناك أن دلالة النصوص الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تدل على موضوعها فقط، ولا علاقة لها بالدلالة على وجوب إقامة الحكومة الإسلامية؟

أليس هو القائل في معرض استدلاله على وجوب إقامة الحكومة الإسلامية: (وكذلك فإن قيام الحكومة الإسلامية ضرورة تقتضيها النصوص:

قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].



فوجب اليقين أن الله –تعالى- لا يكلف الناس ما ليس في بنيتهم واحتمالهم، وقد علمنا بضرورة العقل وبديهيته أن قيام الناس بما أوجبه الله –تعالى- من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ومنع الظلم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص، على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم كل ذلك ممتنع غير ممكن؛ إذ قد يريد واحد أو أكثر أو جماعة أن يكون عليهم إنسان، ويريد آخر أو جماعة أخرى ألا يحكم عليهم: إما لأنها ترى في اجتهادها خلاف ما رأى هؤلاء، وإما خلافًا مجردًا، وهذا الذي لابد منه ضرورة، وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، وقد ذهب الدين في أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد).

(والخلق مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والثوابت، بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعًا وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين).

(ولا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان في جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، فمتى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟)، (إن الدين والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج، وعمَّ السيف وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقى حيًا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف؛ ولهذا قيل: (الدين والسلطان توأمان)).

(وقد فرض الله –تعالى- على الأمة المسلمة واجبات هي مسؤولة أن تؤديها كوحدة متضامنة، وهو ما اصطلح على تسميته بفروض الكفاية، من ذلك: الجهاد والحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسد حاجات الفقراء والمساكين والشورى... إلخ، وهذه الفروض لا يمكن أن يقوم بها فرد على حدة، أو أفراد أيًا ما كانوا، وإنما هي تحتاج إلى تدبير وتنظيم وتوجيه، ولا يمكن أن ينهض بها إلا سلطة عامة تكون لها إرادة فوق الإرادات الفردية، وتتوفر لها الطاعة، وتستطيع الأمر والنهي والتوجيه، وهذه هي

سلطة الإمامة، فالإمامة واجبة؛ لتأدية كل هذه الفروض؛ ولهذا يقول الشهرستاني: (إذ لابد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبئ جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم، ويراعي أمور الجُمع والأعياد، وينصف المظلوم، وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف)).

(والواضح مما تقدم أن غياب الحكومة الإسلامية أو الإمام المسلم مؤداه الحتمي تعطيل تنفيذ الكثير من الأحكام الشرعية، وتضييع ما شرعه الله لعباده من الحقوق، وأيضًا تشتت شمل المسلمين وضعفهم وتعرضهم للفتن والهوان وشيوع المظالم والفساد، وحال بلاد المسلمين في هذا الوقت شاهد على صدقِ ذلك)[1].

ألا يدور هذا الاستطراد والاسترسال حول قاعدة الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؟

كما أنه خالف هذا المنهج كذلك وهو بصدد استدلاله على وجوب الجماعة، فقد استدل بالنصوص الدالة على وجوب التعاون على البر والتقوى على وجوب الجماعة على اعتبار أن هذا التعاون لا يتحقق في الواقع إلا من خلال الجماعة، فقال -رحمه الله-: (وعلى أي حال فأمر الله لنا بالتعاون على البرِّ والتقوى يتضمن التآلف في جماعة؛ لتنفيذ أمر الله؛ إذ الانتظام في جماعة ضرورة يقتضيها التعاون المأمور به لتحقيق المقصد المطلوب شرعًا)[2].

فلماذا لم يقل هنا أيضًا: إن هذه النصوص لا تدل إلا على موضوعها فقط،وهو التعاون على البر والتقوى، ولا علاقة لها بالدلالة على وجوب الجماعة أو على شرعية العمل الجماعي؟

وما الذي يخاف فضيلته من إطلاق دلالة الآية على كلا الأمرين، وقد سلكهما جميعًا في نسق واحد، وربط المناط المكفر في كليهما بالاستحلال، فإن تجرد الأمر عنه كان معصية من المعاصي؟

ألم يقل في القاعد عن إنفاذ حكم الله والسعي لإقامة الحكومة الإسلامية: (فالمستحل عدم قيام الحكومة المسلمة بعد علمه بالنصوص القاطعة الدلالة على وجوبها جاحدٌ للنص، مستجيز خلاف

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٣٥، ١٣٦.
(2) المرجع السابق: ١٨٦.



حكم الله -تعالى- ورسوله، وهو كافر مشرك بلا خلاف، أما المعتقد بوجوبها، وأن أمر الله أن تقوم الحكومة الإسلامية؛ فإنه إن قعد عن العمل على قيامها فهو فاسق آثم -كما قدمنا- ما لم يكن معذورًا بعذر شرعي مقبول)[1].

وقال فيمن أبى التحاكم إلى الشرع والرد إليه: (ونحن نقول بما قاله الله -عز وجل- من أنه ليس بمؤمن من إذا دعي إلى الله -تعالى- ورسوله؛ لمعرفة الحكم في أمر متنازع عليه أبى وأعرض مستكبرًا مستحلاً خلاف أمر الله -تعالى- ورسوله، ولم يقل: سمعنا وأطعنا.

وقد سبق أن قلنا: إن من أعرض حرًا مختارًا عن حكم الله، وأبى الاحتكام إلى شرعة الله -تعالى- التي بلغته، وعاند بلسانه أو بقلبه فهو كافر مشرك بلا خلاف، وأما من عاند بعمله بعد أن سلم بقلبه؛ أي عمل عملاً على خلاف الأمر معتقدًا بطلان عمله، وأنه بعمله عاصٍ لأمر الله ورسوله الواجب لهما الاتباع والطاعة، فذلك فاسقٌ عاص وإن لم يخرج عن الإسلام ولم ينتف عنه اسم الإيمان)[2].

وقال: (وأن من اعتقد -بعد قيام الحجة عليه- بوجوب الردِّ إلى غير شريعة الله التي بلغته، أو بعدم لزوم الرد إليها ولم لم يفعل شيئًا، ولو لم يحتكم فعلاً، فإنه يكون مشركًا كافرا جاحدًا أمر الله الذي بلغه.

وأن من جهر حرًا مختارًا بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التي بلغته؛ ليعرف ما هو حلال وما هو حرام، وما هو فرض عليه وما هو منهي عنه، أو ما له من حق وما عليه من واجبات، فإنه يكون قد أعلن عقيدته الفاسدة، وأنه يفضل تلك الشريعة التي يريد التحاكم إليها على شريعة الله -تعالى- التي بلغته، وأنه يكون بذلك قد جحد شريعة الله التي بلغته فهو كافر ومشرك، ولا شأن لنا بما في قلبه؛ لأن من جحد بلسانه شيئًا مما افترض الله -تعالى- الإيمان به في غير إكراه فقط كفر وأشرك وارتد عن الإسلام)[3].

---

(1) المرجع السابق: ١٥١.
(2) المرجع السابق: ١٥٢.
(3) المرجع السابق: ٧٦.

ففيم التخوف إذن وقد سلك القضيتين في نسق واحد، فالمدار فيهما على النية والاعتقاد، ولا تكفير في كليهما إلا بالاستحلال الذي قصره على المعاندة باللسان أو القلب، فإن كان العناد بالعمل فحسب مع تسليم القلب فهو معصية من المعاصي، لا فرق عنده بين أن يكون هذا في باب التحكيم أو في باب إنفاذ هذا التحكيم والسعي لإقامة الحكومة الإسلامية؟

أما قاعدة الذرائع وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فهي قاعدة مقررة في جميع المذاهب على الجملة، سواء ذكرت بهذا العنوان أم لا، على خلاف يسير في بعض التفاصيل، فقد ذكرها المالكية والحنابلة بهذا الاسم، واستخدمها الشافعية والأحناف على خلافٍ في بعض التفاصيل، فهي من القواعد المعتبرة في الجملة.

يقول الغزالي في المستصفى: (اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالوجوب؟ والتحقيق في هذا: أن هذا ينقسم إلى:

- ما ليس إلى المكلف، كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة وكالرجل في المشي، فهذا لا يوصف بالوجوب، بل عدمه يمنع الإيجاب إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق، وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة، وحضور تمام العدد فإنه ليس إليه، فلا يوصف بالوجوب، بل يسقط بتعذره الواجب.

- وأما ما يتعلق باختيار العبد، فينقسم إلى الشرط الشرعي وإلى الحسي: فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإن إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير الفعل به الصلاة، وأما الحسي، فكالسعي إلى الجمعة وكالمشي إلى الحج وإلى مواضع المناسك، فينبغي أن يوصف أيضًا بالوجوب؛ إذ أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشي إليه لا محالة، وكذلك إذا وجب غسل الوجه ولم يكن إلا بغسل جزء من الرأس، وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح، فيوصف ذلك بالوجوب، ونقول: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب)[1].

وفرَّق شيخ الإسلام ابن تيمية بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وبين ما لا يتم الواجب إلا به، وبيَّن أن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه يجب فعله بإجماع المسلمين، وجعل هذا الوجوب بطريق اللزوم العقلي لا

([1]) المستصفى، للغزالي: ١/ ٧١.

بطريق قصد الآمر، فقال -رحمه الله-: (والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به وما لا يتم الوجوب إلا به، وأن الكلام في القسم الثاني إنما هو فيما لا يتم الواجب إلا به؛ كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين... إلى أن قال: والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الآمر: بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالمًا بأنه لابد من وجودها، وإن كان ممن تجوز عليه الغفلة، فقد لا تخطر بقلبه اللوازم)[1].

ويقول ابن القيم: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل)[2].

ويقول القرافي في الفروق: (اعلم أن الذريعة كما يجب سدُّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة؛ كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وما يتوسط متوسطة)[3].

وبعد، فقد كان على فضيلته أن يجري التفريق بين الحكم بمعنى: التشريع، والحكم بمعنى: إنفاذ الأمر في هذه القضية كذلك، فيفرق بين من أبى الرد إلى الشرع أو التحاكم إليه في معرض التشريع والتقنين، وبين من أبى التحاكم إليه في حادثة جزئية في معرض التنفيذ، فالأولى لا دلالة لها إلا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٠/ ١٦٠، ١٦١.
(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم: ٣/ ١٤٧.
(٣) الفروق، للقرافي: ٢/ ٣٢.

الاستحلال، ولا تكييف لها إلا الردة، أما الثانية فهي التي يتصور تفاوت الحكم فيها من المعصية إلى الكفر بحسب الدافع على هذا الإباء، هل هو الشهوة والهوى، أم هو الاستحلال بإحدى صورتيه: التكذيب أو الرد؟ أما أن يسوى بين الجميع ويجعل الاستحلال شرطًا للكفر في كليهما فإن هذا ينعكس على قاعدته التي قررها في هذا الباب بالنقض، فهو القائل -رحمه الله- في الحكم بمعنى التنفيذ: (ولقد سبق أن قدمنا البرهان من كتاب الله وسنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- على أن العامل من المسلمين على خلاف أمر الله —تعالى- لا يكون كافرًا إلا ما استثنى بنص خاص يقضي بأن فاعله ينتفي عنه اسم الإيمان رغم نطقه بالشهادتين، ومن ثم خرج الحاكم بعمله من عموم نص الآية الكريمة إلا أن يكون جاحدًا)(١).

أما الحكم بمعنى التشريع فقد قال فيه: (أما الحاكم على خلاف الأمر بمعنى المعطي صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله فهو بالإجماع مستجيز خلاف الله ورسوله، جاحد للنص المعلوم له، كافر مشرك)[٢].

فهل بعُدت الشُّقة بين الموضعين؟ أم أن أجواء الخصومة الفكرية قد تحمل على الرغبة في نقض حجة المخالف وإن انعكست على حججه نفسها بالنقض؟

أما ما ذكره -رحمه الله- تعليقًا على قاعدة [من لم يكفر الكافر فهو كافر]، والتي اعتمد عليها البعض في تكفير من لم يكفر الحاكم بغير ما أنزل الله باعتبار أن كفر من لم يحكم بما أنزل الله من المعلوم من الدين بالضرورة، فقد أجاد فيه وأفاد؛ إذ يجب التفريق بين ما تقتضيه البدهية من ضرورة علم المسلم بوجوب طاعة الله، وبين ما لا يتأتى له من العلم بحكم المخالف لأمر الله إلا بالبلاغ وإقامة الحجة، بالإضافة إلى واقع الالتباس وعدم التمايز الذي يكتنف مجتمعاتنا المعاصرة، نظرًا لما يدَّعيه هؤلاء الطواغيت من الإيمان، وما يزعمونه من عوارض الإكراه والضغوط الداخلية والخارجية ونحوه، الأمر الذي أدى إلى انقسام أبناء العمل الإسلامي نفسه في شأن هؤلاء، فكيف بمن سواهم من عامة الناس؟ ويوم أن تتميز الصفوف وينتهي اللَّبس، ويستفيض البلاغ، يمكن تطبيق هذه القاعدة بلا تردد ولا تحرُّج.

---

(١) دعاة لا قضاة: ١٥٦، ١٥٧.
(٢) المرجع السابق: ١٥٨.

المبحث السادس

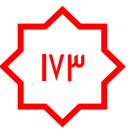
قراءة في الإجابات

⋆ يؤكد المؤلف -رحمه الله- في معرض إجابته على الأسئلة التي ألحقت بنهاية هذا الكتاب على ثبوت عقد الإسلام بمجرد الإقرار بالشهادتين في التوِّ واللحظة دون أي تأخير ودون أي شرط آخر يعلق عليه الحكم بإسلام المقر بهما، وردَّ على الذين يتوقفون في الشهادة للناس بالإسلام نظرًا لشيوع بعض المكفرات، وقد أفردنا فصلاً مستقلاً؛ لمناقشة هذه النقطة، وقلنا: إننا لا ننازع المؤلف -رحمه الله- في ذلك -على الجملة- بيْدَ أننا نضيف إلى ذلك قصد الإجابة إلى الإيمان، وشرط التخلي من النواقض عند الإقرار، فمن كان إقراره خبريًا لا يقصد به الإجابة إلى الإيمان لم يثبت له عقد الإسلام بهذا الإقرار، كذلك من كان متلبسًا بناقض من نواقض الإسلام لحظة الإقرار به فيتعين انخلاعه عن هذا الناقض حتى يثبت له عقد الإسلام، وقد فصَّلنا القول في هذا الأمر، وسقنا من مقالات أهل العلم ما يدل على ذلك، واستدركنا بأنه لا وجه للشغب بهذه المقالات والتذرع بها إلى التوقف في الحكم بالإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي غلب على أهلها الإسلام؛ لأن معرض هذه المقولات فيمن أراد أن يعتنق الإسلام ابتداءً من الكافرين، أو فيمن أراد أن يراجعه من المرتدين.

⋆ يذكر المؤلف -رحمه الله- في معرض إجابته على السؤال الرابع، وما جاء فيه من أن الحاكم لم يرد فيه نص قاطع في البحث أن الجماعة منذ نشأتها التزمت أصلاً لا محل للخروج عليه، وهو: ألا تتعرض للأشخاص بحكم ما، وإنما تعلن الأحكام الشرعية بإيراد النصوص ومقالات أهل العلم، وتترك لكل مستمع أن يضع نفسه في الموضع الذي هو أعلم بنفسه أن ينطبق عليها، وأكد أننا دعاة ولسنا قضاة.

وتعقيبنا على ما أورده -رحمه الله- في هذا الموضع ما يلي:

أولاً: إن ما أشار إليه المؤلف -رحمه الله- من عدم التعرض للأشخاص بحكم قد يُقبل مرحليًا إذا كان من جنس السياسة الشرعية التي تقتضي التحوط في واقع الفتنة، وسد الذريعة إلى الغلو، والبعد عما يستعجل البلاء والفتنة، ويعرض المسيرة لخطر الاستئصال والإبادة في وقت من الأوقات، ولكنه لا يُقبل بطبيعة الحال كموقف ثابت ومنهج مضطرد في جميع الأحوال؛ لأن الأصل في المسلمين؛ أفرادًا أو



جماعاتٍ هو الصدع بالحق، والشهادة على الناس، ودفع فتنة الالتباس؛ ليهلِك من هلك عن بينة ويحيى من حيَّ عن بينة، كما أن الأصل في مسائل السياسة الشرعية أنها مما تتغير فيه الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال، خاصة ما كان منها مبنيًا على الترخص لاعتبارات طارئة.

ومن ناحية أخرى فإن جماعة المسلمين لن تبقى أبدًا في مرحلة الاستضعاف وكفِّ الأيدي، بل لابد لها -بمشيئة الله- أن تتجاوز هذه المرحلة يومًا من الدهر، وأن تدخل مع خصومها في مرحلة المواجهة والمنابذة، وفي هذه المرحلة يجب أن تتحدد المواقف الشرعية، وأن تتمايز الصفوف حتى يعامل المسلم بما يستحقه والكافر بما يستحقه، ولابد لها في هذه المرحلة من الجمع بين صفة الدعاة وصفة القضاة؛ لتضع الأمور في نصابها، وتضبط أعمالها بضوابط الشرع المطهر.

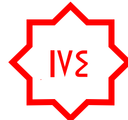
ولقد أشار المؤلف -رحمه الله- في معرض إجابته على السؤال السادس، أن هذا الموقف من جنس السياسة الشرعية، الأمر الذي يجعله في دائرة الاجتهاد ما دام يدور في هذا الفلك، فقال -رحمه الله-: (كما أوضحنا السياسة الشرعية التي التزمتها الجماعة من أنها تقرر الأحكام الشرعية، ولكنها لا تنصب نفسها قاضية؛ لتحكم على الأفراد)[1].

٭ كما ألح -رحمه الله- في معرض إجابته على السؤال الرابع، عند حديثه عن دور الجماعة وأنها للتعاون على البر والتقوى، ودفع البغي والعدوان أن ما يجري في المجتمعات الإسلامية اليوم من جنس البغي وإنفاذ الأمر بين الناس على خلاف أمر الله ورسوله، والبغي في مدلوله الاصطلاحي يشير إلى تمرد يقع تحت مظلة إسلامية، وإنفاذ الأمر بين الناس على خلاف أمر الله ورسوله من جنس المعاصي ولا يبلغ مبلغ الكفر إلا بالجحود، وقد أشار فضيلة المؤلف إلى هذا عند حديثه عن التحكيم والحكم، فذكر أن الحكم: (إما إنفاذ الأمر، أو وضع صفة شرعية للشيء أو الفعل)[2]. وبيَّن أن الصورة الأولى من جنس الذنوب والمعاصي، وأن الثانية كفر وشرك.

وقد يخلص المتأمل فيما أثبته -رحمه الله- في الموضعين أن واقع الأنظمة العالمانية اليوم واقع معصية وفسق، وأنها لم تبلغ بعد مبلغ الكفر والخروج من الملة.

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٨٥.
(2) المرجع السابق: ١٥٦.



وتعقيبنا على ذلك - إن صح أن هذا هو مقصود فضيلته- ما يلي:

أولاً: لا منازعة في خطورة الغلو بالتكفير، ولا في ضرورة التصدي لفتنته، والحزم في معاملة دعاته، انتصارًا للحق والسنة من ناحية، ومنعًا للتداعيات الخطيرة التي تترتب عليها من ناحية أخرى، وقد أبلينا في ذلك بعض البلاء، وأصابنا بسببه شيء من البلاء، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ثانيًا: ولكن هذا لا ينبغي أن يحجبنا عن الرؤية، ولا أن يفضي بنا إلى تغييب الوعي أو العدوان على الحقيقة، إن هذه الأنظمة العالمانية التي فصلت الدولة عن الدين، وتحاكمت ابتداءً في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله، وأهدرت سيادة الشريعة، وجعلت الحق في التشريع المطلق لبشر من دون الله لا يمكن القول بأن انحرافها عارض، أو أن خللها جزئي يتعلق بإنفاذ الأحكام ولا يتعلق بتبديلها.

إن واقع هذه النظم يصدق عليه الصورة الثانية للحكم، والتي أشار إليها فضيلته بقوله: (أما الحاكم على خلاف الأمر بمعنى المعطي صفة شرعية للشيء أو الفعل على خلاف أمر الله فهو بالإجماع مستجيز خلاف الله ورسوله جاحد للنص المعلوم له، كافر مشرك)[1].

كما يصدق عليها قوله بعد ذلك: (والجحود يكون بالقول إلا فيما ورد نص صريح فيه بأن عامله ينتفي عنه اسم الإيمان ولو لم يتكلم.

وكل ما يقع عليه في اللغة اسم القول يعتبر قولاً أيًا كانت الصورة التي يتخذها وأيًا كان الاسم الذي يطلق عليها؛ فمثلا الكتابة سواء ظهرت في صورة كتاب أو مقالة في جريدة أو مجلة أو في صورة رسم، أو سميت قانونًا أو لائحة أو قرارًا أو غير ذلك، هي في اللغة قول)[2].

وقد أكد تحقق الجحود في هذه النظم في موضع آخر بقوله: (وقد أسلفنا البيان أن التشريعات والقوانين والأنظمة تدخل في مدلول لفظ «القول»، فإذا احتوى التشريع أيًا كانت صورته، قانونًا أو قرارًا أو لائحة على تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو النهي عما فرضه الله، أو الأمر بما نهى الله عنه، فهو باطل لا يجوز العمل به ولا اتباعه، وواضعه مستحلاً مخالفة الله ورسوله، متى كان قد بلغه الحق وقامت عليه الحجة، كافر مشرك بلا خلاف؛ إذ يكون جاحدًا بقوله؛ للنص الثابت مكذبًا

---

(1) دعاة لا قضاة: ١٥٨.
(2) المرجع السابق: ٥٥، ٥٦.

لربه تعالى)[1].

إن هذه النظم لا ترد الأمر إلى الله ورسوله ابتداءً، ثم تخالفه بعد ذلك بمعصية أو بتفريط، ولكنها ترد الأمر ابتداءً إلى شريعة غير شريعة الإسلام، وإلى حكم غير الله ورسوله، وتلزم الأمة بذلك، بل وتعقد ولاءها وبراءها على ذلك، لقد نقلت مصدرية الأحكام ابتداءً من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى نواب الأمة، ولم تعد الشريعة هي النظام العام الحاكم ولا حتى جزءًا منه، فكيف يصدق عليها -والحال كذلك- أن انحرافها جزئي يتعلق بالتنفيذ، أو أن الخلل فيها لم يبلغ مبلغ الجحود والاستحلال؟

ونبادر إلى التأكيد بأن الحكم على هذه النظم والمؤسسات الحاكمة شيء، وانسحاب هذا الحكم على الأفراد وعلى عامة الناس شيء آخر، فإن لإجراء الحكم على المعين ضوابط يجب استيفاؤها، وموانع يجب انتفاؤها، وقد يقع شيء من المنازعة في تحقق بعض هذه الضوابط أو انتفاء بعض هذه الموانع بالنسبة لشخص بعينه، ويكون ذلك من موارد الاجتهاد التي لا يزال الناس يختلفون فيها من غير أن تفسد لهم ودًا، أو تفرق لهم جمعًا؛ لأن الأصل في موارد الاجتهاد أنه لا يضيق فيها على المخالف، وأنها ليست موضعًا لإنكارٍ أو احتساب.

ومن ناحية أخرى فإن فضيلة المؤلف -رحمه الله- قد جعل من تحكيم الشريعة الهدف الأصلي، والمبرر الأساس لقيام الجماعة المسلمة، الأمر الذي يعني بالبداهة وطبيعة الحال غياب تحكيم الشريعة وانعدامه في هذه الأنظمة المعاصرة، والسؤال الآن: هل تحكيم الشريعة أمر يرتبط بأصل الدين أم بفروعه؟ وهل الامتناع عن تحكيمها يعدُ عملاً من أعمال الكفر، أم أنه من جنس الذنوب والمعاصي؟ لقد عقد فضيلته جانبًا من كتابه لدراسة هذه المسألة تحت عنوان التحكيم، وأجاب عن ذلك بقوله:

(ونحن نقول -بعون الله تعالى-: إن الحكم الوارد في تلك الآية هو تكليف موجه إلى كل فرد بعينه أن يحكم الرسول -عليه الصلاة والسلام- فيما يعرض له من كافة شؤون حياته، سواء في ذلك المعتقدات أو العبادات أو المعاملات وغيرها، فيرد ذلك كله إلى شريعة الله —تعالى-، فيعرف ما قضى به الرسول وحيًا عن ربه، ثم يعتقد جازمًا أن ذلك هو الحق الواجب الاتباع، فيسلم به تسليمًا، وأن من لم يرتض تحكيم

---

(1) المرجع السابق: ٧٤، ٧٥.

الرسول بقلبه أو بقوله أو لم يسلم تسليمًا بقضائه فقد انتفى عنه اسم الإيمان)[1].

وقال -رحمه الله- في موضع آخر: (وأن من اعتقد -بعد قيام الحجة عليه بوجوب الردِّ إلى غير شريعة الله التي بلغته، أو بعدم لزوم الرد إليها، ولو لم يفعل شيئًا، ولو لم يحتكم فعلاً، فإنه يكون مشركًا كافرًا جاحدًا أمر الله الذي بلغه.

وأن من جهر حرًا مختارًا، بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التي بلغته؛ ليعرف ما هو حلال وما هو حرام، وما هو فرض عليه وما هو منهي عنه، أو ما له من حق وما عليه من واجبات فإنه يكون قد أعلن عقيدته الفاسدة، وأنه يفضل تلك الشريعة التي يريد التحاكم إليها على شريعة الله -تعالى- التي بلغته، وأنه يكون بذلك قد جحد شريعة الله -تعالى- التي بلغته فهو كافر ومشرك، ولا شأن لنا بما في قلبه؛ لأن من جحد بلسانه شيئًا مما افترض الله -تعالى- الإيمان به في غير إكراه فقد كفر وأشرك وارتد عن الإسلام، فتلك أيضًا هي عقيدتنا التي لا نحيد عنها بحول الله أبدًا)(٢).

وإذا كان ذلك كذلك فإن مفاده: أن الخلل الذي يغشى الأنظمة العالمانية المعاصرة يتعلق بأصل الدين لا بفروعه، وأنه من جنس الكفر الأكبر وليس من جنس الذنوب والمعاصي.

* وفي معرض إجابته -رحمه الله- على السؤال المتعلق بالجماعة والبيعة ألمح إلى أن الجماعة المقصودة في النصوص ليست أية جماعة، وإنما هي جماعة خاصة لها أحكامها وشروطها، وإن من وجد في إحدى الجماعات تلك الأحكام والشروط واعتقد أنها الجماعة المقصودة بالأحاديث لزمه أن يدخلها ويعمل فيها، وإن كان اعتقاده هذا ليس حجة على غيره ممن لا يرون في الجماعة التي دخل فيها هذا الرأي)[3].

وتعقيبنا على ما أورده في ذلك ما يلي:

أولاً: لا منازعة في أن الجماعة المقصودة في النصوص وفي مقالات أهل العلم لا تصدق على أي تجمع،

---

(١) المرجع السابق: ١٥١، ١٥٢.
(٢) المرجع السابق: ٧٦.
(٣) راجع: المرجع السابق: ١٨٦.

وإنما هي -كما ذكر- جماعة خاصة لها أحكامها وشروطها، وقد أحسن -رحمه الله-؛ إذ استدل على ذلك بقوله: (وزيادة في الإيضاح نقول -بعون الله-: إن الجماعة التي ورد ذكرها في الأحاديث المشار إليها في السؤال قد وردت معرفة بأل العهدية والعلمية، فخرج بذلك مفهوم النصوص أن يكون المقصود أية جماعة من المسلمين، وإنما المقصود جماعة خاصة معينة لها شروطها وأحكامها)[1].

ثانيًا: أما إطلاق الاجتهاد في تحديدها على النحو الذي ذكره المؤلف -رحمه الله-، فهو موضع نظر؛ لأن المتأمل في النصوص والآثار الواردة في هذا الباب يستطيع أن يخلص إلى أن الجماعة تردُ بأحد معنيين:

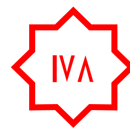
الأول: الاجتماع على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، كما جاء في حديث الفرق: «كلُّها في النَّارِ إلاَّ واحدَةٌ، وهي الجماعةُ»، والجماعة هنا قد وردت في مقابلة الفرق الضالة وأهل الأهواء، فهي تقابل التفرق في الدين، ويسمى المفارق لها مبتدعًا وضالاً، وإن كان خاضعًا للإمام ومقيمًا على بيعته.

الثاني: الاجتماع على الأئمة الشرعيين المتمكنين الذين يحرسون الدين ويسوسون به الدنيا، كما جاء في حديث ابن عباس: «منْ رأى منْ أميرِه شيئًا يكرهُه فلْيصبرْ فإنّه ليسَ أحدٌ يفارقُ الجماعةَ شبرًا فيموتُ إلاَّ ماتَ مِيتةً جاهليَّةً» [متفق عليه]، والجماعة هنا قد وردت في مقابلة البغي والتفرق في الراية، ويسمى المفارق لها في هذا الإطار: باغيًا أو ناكثا، وإن كان من أهل السنة، وقد انتهت اجتهادات معظم من تكلم في الجماعة من المعاصرين إلى هذا الفهم.

فلا سبيل إذن إلى إطلاق القول بأن لكل إنسان أن يجتهد في تطبيق الآثار الواردة في باب الجماعة على الواقع؛ ليقرر باجتهاده أي هذه الجماعات هي جماعة المسلمين؛ لأن هذه التجمعات لا يصدق على أي منها أنه هو الجماعة المعنية بالنصوص؛ وذلك لأن الجماعة في إطارها الأول منضبطة وهي الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، ويستطيع المسلم أن يلتزم بها فوق أي أرض وتحت أي سماء، وهي ليست حكرًا على فريق بعينه من الناس، فهي أكبر من أن يحتويها تجمع محدود من التجمعات الإسلامية المعاصرة، أما الجماعة في إطارها الثاني فهي: جماعة الخلافة والسلطان المتمكن ولا وجود له في واقعنا المعاصر، فلا سبيل لأحد أيضًا أن يدّعي أن جماعته هي الجماعة في هذا الإطار، ولكن البديل

---

(1) المرجع السابق: ١٨٥.



الشرعي الوحيد الذي يمكن أن تشمله دلالة هذه النصوص عند شغور الزمان من السلطان هو جماعة أهل الحل والعقد التي تضم بين صفوفها أهل العلم وأهل القدرة ممن لا يزالون على ولائهم للإسلام وانتمائهم إلى معسكره وبراءتهم من خصومه، وهم سراة الأمة وأهل الرأي والنظر فيها ممن يفرع إليهم من المهمات والمصالح العامة ويتبعهم سائر الناس، ولا شك أن رموز التيار الإسلامي على تفاوت توصيفهم للواقع، وتباين مناهجهم في تغييره هم أبرز من يدخلون في هذه الجماعة في هذا الإطار، وإن كان هذا الإطار ليس حكرًا عليهم وحدهم، بل يشمل -كما سبق- كل متبوع مطاع في الأمة ممن لا يزال على ولائه للإسلام وانتمائه إلى معسكر المسلمين.

وإن وضوح القضية على هذا النحو يقي الساحة الإسلامية من تهارج الكيانات الإسلامية المحدودة التي تزعم لنفسها -بجهل أو بسوء تأويل- أنها هي جماعة المسلمين، ويدرج بالعمل الإسلامي خطوات جادة في الطريق إلى إحياء مفهوم الأمة، وتجاوز الأطر التنظيمية المغلقة، وإقامة الجماعة بمفهومها العام الشامل.

وإنما كان ذلك لما تمهد في كليات السياسة الشرعية أن السيادة للشرع والسلطة للأمة، فالأمة في إطار سيادة الشريعة هي مستقر السلطة ومستودعها، فهي التي تعقد البيعة للأئمة وتتولى واجب الرقابة عليهم، بل ولها الحق في عزلها عند الاقتضاء، وعلى هذا فإذا شغر الزمان من السلطان الشرعي عادت السلطة إلى مستقرها ومستودعها، وهو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد الذين يمثلون معاقد الولايات العامة في الأمة في هذه الحالة، ويجب عليهم أن ينهضوا بمصالح البلاد والعباد، وأول ذلك أن يجمعوا كلمة الأمة حول متبوع مطاع يكون لها جُنة تتقي به، وتقاتل من ورائه، ويجب على الأمة أن تلقي السلم لهؤلاء وأن تسلم لهم بحقهم في الاختيار، وأن تقدم من اتفقوا على تقديمه، وألا تخرج على ما اجتمعوا عليه أو ما اجتمع عليه جمهورهم وأهل الشوكة منهم من المهمات والمصالح العامة.

خاتمة

وبعد، فلقد طوَّفنا في هذه الدراسة بمجالات شتى، وإن كانت تجمعها منظومة عقدية واحدة تتمثل في: الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، ومعيار ثبوت كل منهما في الظاهر وعلى الحقيقة، وأثر ذلك على منهج التعامل مع واقعنا المعاصر.

وقد أغفلنا التعليق على بعض فصول هذا الكتاب؛ لأنه لم يتبين لنا منها ما يستوجب الاستدراك والمراجعة.

كما أننا لم نستوعب كل الإيجابيات التي تضمنها الكتاب بالثناء والإشادة؛ لعلمنا بزهادة الرجل -رحمه الله- في الإطراء والثناء من ناحية، واعتبارًا بأن المعهود في تراث أهل الدعوة والسابقة هو الخير ومتابعة السنة، والخروج على ذلك هو الاستثناء الذي يُستدرك عليه ويُتعقب؛ لمخالفته لهذا المعهود.

وقد رأينا أن الكتاب لم يرفع رايةً بدعيةً ينتسب إليها ويدافع عنها -كما هو الشأن في أهل البدع-، وإنما دار في الجملة في فلك أهل السنة، فإليهم انتسب، وعن رموزهم وأئمتهم نقل، وعلى مراجعهم اعتمد، ومن مخالفيه من الفرق الأخرى تبرَّأ، بل وقضى بخروج بعضهم من الإسلام.

كما رأينا في أثناء هذا التطواف قدرًا من عدم التحرير العلمي الدقيق لبعض أصول أهل السنة في بعض المواضع، وقدرًا من التفاوت بين التقريرات النظرية والتطبيقات العملية في مواضع أخرى، وقدرًا من التحوط البالغ في رد شبهة غلوٍّ قائم، ولو كان ذلك على حساب الوقوع في شبهة غلوٍّ مقابل في مواضع ثالثة.

وفي تقديرنا أن أجواء الخصومة قد لعبت دورها في تكريس، بل وتضخيم الاضطراب الذي تضمنه هذا الكتاب في بعض المواضع، وتحويله إلى معقِد ولاء وبراء، والحيلولة دون تعقيبه بالبيان والنقد الموضوعي.

والمأمول في القائمين على تراث الشيخ من أحبائه وأتباعه أن يتأملوا هذه التعقيبات، وأن يعيدوا في ضوئها قراءة هذا الكتاب، وأن يثبتوا ما يشرح الله صدورهم لقبوله منها ولو على هامشه، فإنهم بذلك

يقضون حق العلم، وحق الشيخ، وحق العمل الإسلامي -بصفة عامة- الذي لا يزال ينظر إلى هذه المدرسة التي قادها الشيخ -رحمه الله- وتبوأ فيها موضع الإرشاد العام باعتبارها الحركة الأم، والإطار الأسبق لشرعيته، لولا ما شاب بعض تصوراتها في تقديرهم من الغبش، وما غشي بعض أساليبها من الوهن.

والله نسأل أن يتغمد الشيخ الجليل برحمته، وأن يجزيه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، وأن يوفق أتباعه من بعده إلى اتّباع منهجه في تحرّي الدليل، والإنابة إلى الحق متى لاحت أماراته، وسطعت براهينه.

والله من وراء القصد،

وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الفهرس

